Mgr Pierre BATIFFOL

CATHOLICISME
ET
PAPAUTÉ

Les difficultés anglicanes et russes

Bibliothèque Centrale de Prêt
Disponible en librairie

Librairie Lecoffre
J. Gabalda, Éditeur

CATHOLICISME ET PAPAUTÉ

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — PARIS.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Mgr Pierre BATIFFOL

CATHOLICISME
ET
PAPAUTÉ

Les difficultés anglicanes et russes

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90
—
1925

NIHIL OBSTAT
Paris. 21 febvr. 1925
Albertus Delaage.
vic. gen.

IMPRIMATUR
Paris. 25 febr. 1925.
† Benjamin Octavius.
Ep. Mosynopolitan.

AVANT-PROPOS

Dans le présent petit livre sont réunis quelques essais publiés, avant ou après les « conversations de Malines » de 1923, et qui ont pour point de départ l'examen d'un discours sur le catholicisme romain prononcé à Londres en 1922 par Bishop Gore.

L'éminent évêque anglican est représentatif de ce catholicisme issu du mouvement d'Oxford en réaction du protestantisme jadis officiel dans l'Église d'Angleterre, catholicisme qui n'est pas loin de croire presque tout ce que nous croyons, mais qui entend être résolument non romain. Sur cette exclusive, Bishop Gore n'a jamais varié, et on le devine aussi réfractaire que Pusey. On verra ses arguments, qui ne diffèrent guère de ceux des Vieux-Catholiques, de Döllinger, par exemple.

Mais depuis Döllinger il s'est produit des déplacements dans les positions de la science

Acc 911

historique. Quand on lit le chapitre premier de *La Papauté* de Döllinger, qui date de 1869, on voit vite que cette construction, jadis d'apparence puissante, est maintenant disloquée. Les origines chrétiennes, pour qui les étudie objectivement, s'ordonnent dans le sens du catholicisme qui est leur conclusion, et il n'y a pas de catholicisme sans papauté. Et parce que c'est la loi des origines, un catholicisme qui veut aujourd'hui s'organiser sans papauté est un catholicisme incertain, sans tradition et sans défense. Mon dessein n'est pas d'appuyer sur cette considération polémique. Je me suis appliqué de préférence à montrer que la papauté, la papauté antique, a sa place dans ce que Döllinger appelle l'ancienne constitution de l'Église. Par là mon essai *Bishop Gore et nous* rejoint en les prolongeant les thèmes que Mgr Duchesne a développés dans ses *Églises séparées,* 1896.

Mon essai m'a valu une réplique de l'historien ecclésiastique russe qu'est M. Glubokovsky, dans le *Christian East* (nov. 1923) de Londres, qui sert de liaison entre l'anglicanisme et l'Orient orthodoxe. On trouvera plus loin la réponse que j'ai faite à M. Glubokovsky dans ce même *Christian East* (fév. 1924). Plus récemment, M. Glubokovsky a fait suivre ma réponse d'un très long travail (*Christian East*, sept. et

déc. 1924), que j'ai lu avec attention, et sur lequel je ne vois pas l'utilité de m'appesantir. Dans les *Églises séparées* de Mgr Duchesne le chapitre sur l'encyclique du patriarche Anthime, et tout particulièrement les pages sur la prétention de l'Orthodoxie à être, à l'exclusion de toute autre, l'Église des sept conciles œcuméniques, gardent toute leur force et toute leur actualité contre les conclusions de M. Glubokovsky. Mais je veux, parmi ces conclusions, retenir celle-ci : « Je n'aimerais pas, écrit M. Glubokovsky, laisser l'impression que je suis l'ennemi, en principe, de toute espèce de papauté ou de la papauté telle qu'elle a existé au cours de l'histoire chrétienne. Cela ne répondrait ni à mes convictions orthodoxes, ni à mes connaissances historiques. Je distingue la papauté historique de la papauté dogmatisée. Celle-ci n'a pas paru *ex abrupto*, elle se rattache à celle-là par quelque *genetic succession*, mais, pour un esprit orthodoxe, elle constitue une déviation hyperbolique. Avec cette papauté, je le dis non sans le plus grand regret, je ne prévois aucune paix, et je traduis la disposition d'âme orthodoxe à son égard par la célèbre formule : *Sint ut sunt*. Mais j'accepte la papauté historique : nous orthodoxes sommes prêts à revenir à elle. Je crois fermement que,

si la papauté veut renoncer à ses revendications, tout malentendu disparaîtra, même les soi-disant différences dogmatiques seront aplanies, et une pacifique cohabitation possible. Ainsi, le dernier mot appartient à la papauté et à elle j'adresse le cordial appel : *Fiat ex Occidente pax!* »

Nous ne voulons rien relever dans cette déclaration de ce qu'elle retient des partis pris byzantins de l'Orthodoxie. Pas davantage cet appel à une paix qu'on affecte d'attendre de la papauté, comme si c'était la papauté qui s'était dérobée au concile de Florence. Nous voulons retenir seulement cette reconnaissance de la papauté historique, à laquelle l'Orthodoxie se déclare prête.

On aimera sans doute à rapprocher cette attitude, nouvelle dans l'Orthodoxie, de celle que représente, dans la revue *Theology* de novembre dernier, l'article consacré à mon livre *Le Siège apostolique* par M. Kidd, warden de Keble College, à Oxford. L'auteur de cet article, qui est un savant historien des cinq premiers siècles de l'Église, sait avec quel scrupule il convient de se défendre contre la tentation de mettre dans le passé une rigueur qui n'y est pas : il me sait gré d'avoir étudié l'institution du *principatus* romain en tenant compte de

toutes les différences qui s'y manifestent d'époque à époque, de pays à pays. « Tout cela, dit-il, est franc et promet : ce serait une bonne chose si tous les anglicans, en quête de se réunir au Siège romain comme avec les autres portions de la chrétienté, lisaient la présentation que fait du cas Mgr B. et reconnaissaient combien la preuve qu'il peut en produire est plus forte que nous ne le supposons communément ».

M. Kidd se défend de tout accorder, il exprime des réserves, il formule des critiques, il déclare que si ma thèse a bien des faits en sa faveur, il en est d'autres qui ne s'adaptent pas à son *framework*. Je ne crois pas les avoir dissimulés. Mais voici la conclusion intéressante de M. Kidd : « Nous devons beaucoup, écrit-il, à saint Léon et à son zèle à garder l'unité, et je crois que, si un poids égal pouvait être donné aux deux plateaux de la théorie de Léon, une voie de réconciliation pourrait encore être trouvée dans les termes (de cette théorie). L'épiscopat est un collège et tout collège a son président, lequel ne peut agir sans ses collègues, car ils ont des droits égaux aux siens, mais ceux-ci ne peuvent agir sans lui, car il est leur tête. Saint Cyprien lui-même demande au pape Étienne de prendre la conduite (*the lead*) en traitant avec

l'évêque novatien d'Arles, Marcianus, et il reconnaît expressément le pape comme conducteur (*leader*) du collège des évêques et comme agissant naturellement en leur nom. Cette conduite (*leadership*) ou primauté, l'Église d'Angleterre ne l'a jamais déniée à la papauté, quoique peut-être nous ayons quelquefois traité avec elle aussi rudement que les Africains en leur temps, Anglais et Africains ensemble à la suite de sévères provocations. Cependant les pouvoirs de la papauté ont été à maintes reprises affirmés compatibles avec les droits de l'épiscopat. Ils sont limités par saint Léon qui décrit les évêques comme *consortes honoris sui*, à savoir *Petri* ».

A vrai dire, observerai-je, on pourrait citer nombre d'autres textes de saint Léon en confirmation de la même doctrine, celui-ci par exemple d'une lettre adressée à des évêques gallo-romains : « (*Sollicitudo nostra*) *dignitatem divinitus datam nec Ecclesiis nec Ecclesiarum sacerdotibus abrogabat* ». Ne pas oublier que saint Léon entend tenir les « *Ecclesiae gubernacula* » et être la tête de l'épiscopat, la tête à laquelle les membres doivent s'accorder, « *capiti membra concordent* », comparaison acceptée et consacrée par le concile de Chalcédoine. Sur les droits des évêques, M. Kidd

cite les textes du concile du Vatican et de Léon XIII que nous citons nous-mêmes plus loin (p. 25-26), et il poursuit : « Dans ces limites, donc, on peut trouver place pour une suprême réconciliation. Présentement, nous avons tendance les uns et les autres à ne considérer exclusivement qu'un côté du bouclier, soit le côté papauté, soit le côté épiscopat. Est-ce trop espérer, que... nous pouvons, en étant de part et d'autre loyaux avec tous les faits, réaliser de nouveaux progrès dans le sens d'une conception de la constitution de l'Église telle qu'il y aurait place pour nous tous dans son *common home*? »

Ces déclarations de M. Kidd font penser à nos gallicans du XVII^e^ siècle, et je sais tous les scrupules qu'elles peuvent inspirer. Mais combien elles dépassent les lignes où s'attarde l'ecclésiologie de Bishop Gore, fidèle à croire que le concile irrité de Carthage de 256 réalise toute la constitution du catholicisme antique! M. Kidd la voit plus justement dans la démarche confiante de saint Cyprien auprès du pape Étienne à l'occasion de l'affaire de Marcianus d'Arles, et aussi bien dans l'entente de saint Léon et du concile de Chalcédoine. Dans cette continuité se reconnaît la constitution du catholicisme, plutôt que dans les crises qui, au cours des âges anciens, en ont troublé l'équilibre. Que

d'ailleurs on puisse nous reprocher d'insister sur le rôle de la papauté, et, sans préméditation, de laisser dans l'ombre l'épiscopat, c'est un tort que nous sommes disposés à reconnaître : l'épiscopat appartient à la constitution divine de l'Église et il y garde son rôle coordonné à celui de la papauté. L'important est que M. Kidd ne tienne pas le *leadership* de la papauté pour une usurpation et qu'il lui fasse une place dans l'Église.

Ainsi les controverses ne sont pas toujours vaines. Il arrive que les controversistes les plus en vue s'immobilisent dans leur thèse, et que d'autres, plus jeunes, plus libres, réalisent les clairvoyances qui s'imposent. Si les discussions, dont on trouvera quelques aspects dans le présent petit livre, avaient aidé à un progrès de cet ordre, il faudrait en bénir Dieu, et en reporter le mérite à la méthode que les uns et les autres nous essayons d'appliquer.

P. B.

Paris, 1er mars 1925.

BISHOP GORE ET NOUS[1]

A l'occasion d'une rencontre récente où quelques anglicans ont accepté de s'entretenir avec des catholiques de possibilités de rapprochement entre l'Église d'Angleterre et l'Église romaine, on m'a fait le grand honneur de me demander d'examiner la brochure du savant évêque anglican, le Dr Charles Gore, intitulée *Catholicism and Roman Catholicism, three addresses delivered in Grosvenor Chapel in Advent* 1922 (London, Mowbray, 1923).

Cette brochure, en effet, offrait une base de discussion, en déterminant avec netteté la position de l'anglicanisme vis-à-vis de l'Église romaine en même temps que du protestantisme (continental), et présentait avec clarté et modération les griefs que l'on nous oppose.

Bishop Gore, naguère encore évêque d'Oxford

1. *Revue des jeunes*, 10 avril 1923.

et aujourd'hui retiré à Londres pour ne plus s'occuper que de doctrine, est un Oxfordman dont la personnalité attire à elle en Angleterre une vive sympathie. L'anglicanisme a une droite, une gauche, un tiers parti : Bishop Gore appartient à la droite, par l'intégrité relative de sa dogmatique, par son « catholicisme », au sens où ce terme est revenu en honneur dans l'Église d'Angleterre depuis le « mouvement d'Oxford », mais il n'appartient pas à l'extrême droite, dont on connaît l'attrait qu'elle a pour les pratiques romaines, et il a eu à maintes reprises l'occasion de dire avec une parfaite netteté que le chemin qu'il suit ne mène pas à Rome[1]. Il le redit dans la présente brochure, dont la première ligne est consacrée à excuser l'auteur de ne traiter que de l'impossibilité de reconnaître dans l'Église romaine toute l'Église. Et cela, ajoute-t-il aussitôt, ne représente pas *on the whole* le sentiment que j'éprouve pour l'Église romaine ou que je désirerais que les autres éprouvent. Le sujet traité ne fournit pas, en effet, l'opportunité de parler « de ses grandeurs, de ses beautés, de ses gloires, et j'espère que mes amis catholiques romains s'en souviendront et me pardonneront ».

Bishop Gore peut compter que ses amis catholiques romains lui rendront justice, et que la respectueuse sympathie qu'ils professent pour sa

1. Je pense à ses *Roman catholic claims*, 11e édit. 1920.

personne ne demande qu'à lui rester fidèle, même en discutant sa pensée, que l'on sait si élevée et si loyale.

I

Le mot catholicisme désigne la conception selon laquelle le christianisme n'est pas regardé simplement comme une doctrine de salut individuel, et assuré par l'œuvre intérieure de l'Esprit, mais comme une société visible et organisée.

Pour Bishop Gore, le peuple de Dieu est l'antécédent de l'Église : cette perspective est celle de la parabole des vignerons (*Marc.* XII, 1-12), où les « autres », à qui le propriétaire de la vigne donne sa vigne quand il la reprend aux mauvais vignerons, sont les apôtres, assure Bishop Gore [1]. Plus sûrement, la grande déclaration faite par le Sauveur à Pierre (*Mat.* XVI, 17-19), nous révèle que le Maître, « qui ailleurs témoigne du sens profond du besoin d'un solide fondement pour un édifice spirituel », est déterminé à « trouver ce fondement (pour son Église) dans des hommes, non dans des documents », et conduit à désigner Pierre comme « quelque chose sur quoi il peut bâtir ». Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, « c'est-à-dire mon

1. P. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc* (1911), p. 289 : « La vigne sera donnée à d'autres, dont on ne peut dire s'ils figurent les apôtres, comme nouveaux chefs d'Israël, destinés à juger les douze tribus, ou les Gentils ».

Israël, l'Israël du Messie maintenant reconnu, et cet Israël sera, comme les prophètes l'ont toujours prédit, indestructible. Pierre sera un jour l'intendant de la divine demeure, le Sauveur le lui annonce dans les mêmes termes qu'Isaïe annonçant à Eliacim (*Is.* XXII, 22) qu'il mettra sur son épaule la clef de la maison de David [1].

Je ne regrette qu'une chose dans cette genèse de l'Église visible, si bien décrite par Bishop Gore, c'est qu'il suppose les apôtres investis par le Sauveur des mêmes pouvoirs et de la même fonction que Pierre : or Eliacim est seul chef de la maison du roi Ezéchias, que je sache [2].

Ce trait mis à part, Bishop Gore a toute raison de dire que « quiconque étudie le Nouveau Testament avec des yeux frais ne pourra douter que, après la Pentecôte, il n'y a aucune distinction entre être membre du Christ et être membre de l'Église ». Ainsi, saint Paul ne donne nulle part à croire qu'il y a une foi qui justifie en dehors du baptême, et que le baptême n'est pas baptême dans le Christ en même temps que dans son corps,

1. Il est très curieux de rapprocher cet exposé de C. Gore du mémoire de F. Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee* publié dans le *Festgabe* (1921) que ses amis ont dédié à A. Harnack pour son 70e anniversaire. J'y reviendrai plus loin. Non seulement Kattenbusch défend l'authenticité de la déclaration, à l'encontre de Harnack qui veut y voir une interpolation romaine du début du IIe siècle, mais encore Kattenbusch y découvre le dessein que le Christ manifeste d'assurer après sa mort qu'il sait prochaine la cohésion et la fidélité de ses apôtres sous le nom d'Église, d'Église bâtie sur Pierre (*Op. cit.* p. 166).

2. Sur la situation unique de Pierre entre les douze, voyez encore Kattenbusch, p. 167-168, note importante.

l'Église. Pas trace de *discipleship* sans *membership* : du moment que l'on devient chrétien on est incorporé à une communauté, avec les obligations que pareille incorporation implique. Une nouvelle alliance s'inaugure, conclue, non point entre Dieu et des individus, mais entre Dieu et une Église visible [1].

Voici un autre point de doctrine sur lequel nous sommes en plein accord avec Bishop Gore. Cette Église visible réalise son unité, primitivement, par sa foi, foi commune à tous ses membres, foi qui a pour source l'Ancien Testament expliqué par le Nouveau, et le Nouveau supposant une autorité préalable qui est « la tradition », c'est-à-dire l'enseignement des apôtres et le « dépôt » qu'ils transmettent. Cette Église réalise son unité, secondement, par des sacrements : le baptême (qui inclut la confirmation par l'imposition des mains), la communion au corps et au sang du Christ, la pénitence, c'est-à-dire une discipline d'autorité en vertu de laquelle les membres indignes sont rejetés de la communion et sont absous et récupérés quand ils ont satisfait. Les sacrements sont les symboles

1. Kattenbusch arrive à une conclusion analogue. L'Église, annoncée à Césarée de Philippe, est inaugurée à la dernière cène : « La dernière cène, écrit-il, est l'acte de fondation de l'Église » (p. 169). Et il dira en terminant : « L'Église réellement, dès le commencement, d'après le sens donné par Jésus à sa propre et plus profonde volonté, est à la fois la *societas fidei et spiritus sancti in cordibus* et aussi une spécifique *societas externarum rerum ac rituum* » (p. 172). Que nous voilà loin de l'Église sans corps !

efficaces d'une grâce intérieure et individuelle, mais ils sont aussi des signes sociaux, et ils corroborent le caractère de l'Église qui est d'être une société visible. Troisièmement, l'Église est hiérarchique, hiérarchique dans la personne des apôtres et de leurs aides, hiérarchique dans la personne des successeurs que les apôtres se donnent à différents degrés, avec l'imposition des mains comme sacrement d'investiture. Être membre de l'Église, c'est partager sa foi, persévérer dans sa *societas sacramentorum,* se soumettre à sa hiérarchie.

L'erreur du protestantisme d'autrefois est d'avoir voulu que l'Église fût seulement une *societas sanctorum,* société indépendante de tout établissement extérieur, saints dont rien ne révélerait ici bas la sainteté : cette conception de l'Église n'est pas scripturaire, dit fortement et justement Bishop Gore.

En étant d'accord avec Bishop Gore sur les considérations qui précèdent, signalons-lui une lacune. L'Église qu'il décrit est l'Église locale : c'est l'Église d'Antioche, c'est l'Église d'Éphèse, c'est l'Église de Corinthe..., chacune d'elles réalisant pour ses membres l'unité de foi, la *communio sacramentorum,* l'ordre hiérarchique. En fait, ces Églises locales ne laissaient pas d'être unies les unes aux autres : il y avait entre elles circulation de l'unité, unité qu'elles étaient toutes ensemble, unité visible comme

elles, et qui constituait ce qu'elles nommeront précisément du nom de catholicisme. Le catholicisme des Églises de l'âge apostolique n'était pas dans leur charité réciproque seulement, dans les devoirs qu'elles pratiquaient de l'hospitalité, de l'aumône, ou même de la monition fraternelle; il n'était pas seulement dans les nouvelles qu'elles se donnaient les unes aux autres et qui faisaient, par exemple, que la foi des chrétiens de Rome était célèbre dans le monde entier (*Rom.* I, 8); il y avait entre ces Églises du monde entier une communion analogue à la communion qui unissait entre eux les membres de chacune d'elles, et le catholicisme, avant que le mot lui-même apparût (il est prononcé pour la première fois par saint Ignace d'Antioche), était la communion des Églises. Le symbole ne dit pas que nous croyons aux saintes Églises catholiques, mais à la sainte Église catholique.

Et de même que, en chaque Église, une autorité était constituée, ainsi était-il logique et nécessaire qu'une autorité se fît sentir qui veillât sur la communion des Églises. Là est l'intérêt du « décret des apôtres » (*Act.* XV, 22-29) adressé « aux frères à Antioche, en Syrie, en Cilicie », ou de « la sollicitude de toutes les Églises » (II *Cor.* XI, 28) que porte saint Paul au moins dans les limites de son apostolat, premiers linéaments saisissables d'une organisation de l'unité catholique.

Faisons abstraction un instant de ce que

Bishop Gore n'a pas considéré, ne retenons que ce qu'il considère, mais disons avec lui que, telle étant la perspective où se révèle à nous le christianisme de l'âge apostolique, la Réforme protestante, quand elle entreprit d'établir sur des bases nouvelles ce qu'elle imaginait être la pure Église, « fit violence aux principes fondamentaux du catholicisme tels qu'ils s'étaient affirmés depuis le commencement ». Que le protestantisme ait porté des fruits, que l'Esprit Saint ne lui ait pas refusé sa présence et son aide, Bishop Gore se sent pressé de le déclarer, et il nous demande au moins de ne pas méconnaître la validité du baptême des hérétiques, ce que nous serions mal venus à lui refuser. Dans sa générosité, Bishop Gore honore les fruits de l'Esprit même chez les Quakers (*Society of Friends*), qui ne connaissent pas le baptême. Mais il ne peut pas ne pas reprocher au protestantisme (continental) d'avoir déçu le monde : il a été, écrit-il, *a profound disappointment,* et, depuis qu'il a perdu la foi au Livre infaillible, il n'a plus été qu'instabilité, faiblesse, et continuelle désintégration. Bishop Gore n'oublie qu'une chose, qui est que le protestantisme évolué que nous avons sous nos yeux a parfaitement conscience de son évolution et n'a nulle envie de redevenir un catholicisme, pas même le catholicisme que lui proposerait Bishop Gore[1].

1. Voyez cependant P. CHARLES, *La robe sans couture, Un essai*

Car Bishop Gore propose aux protestants, comme le seul moyen valable de réintégrer l'unité primitive, de se rallier au *scriptural catholicism* de l'Église d'Angleterre, comme au seul qui « a maintenu les éléments essentiels du catholicisme, symbole, sacrements, succession apostolique ». Tel est le plaidoyer Bishop Gore *pro domo*[1].

Nous aurions mauvaise grâce à prendre acte des critiques que lui inspire sa propre Église, et nous n'avons pas envie de controverser avec lui sur les mérites qu'il relève en elle; nous constatons seulement que, de son propre aveu, il est autour de lui « des personnes sur qui l'ordre majestueux et l'unité de pratiques de l'Église romaine exercent une fascination presque irrésistible, par contraste avec les désordres » de l'Église d'Angleterre. Et sans doute pour combattre cette fascination, Bishop Gore a consacré tout son second discours à dire ce qu'il reproche à l'Église romaine. C'est pour nous la partie capitale de son exposé.

de Luthéranisme catholique (1923), et l'étude que j'en ai faite sous le titre de « La Haute Église allemande » dans la *Revue des jeunes* de septembre 1924.

1. Il l'a repris quelques mois plus tard dans son livre *The Holy Spirit and the Church* (1924). On pourra rapprocher la doctrine de Gore de celle de Bishop A. HEADLAM, *The Church of England* (1924), p. 154-190.

II

J'examinerai d'abord quelques considérations de Bishop Gore qui servent d'introduction à son second entretien. Écoutons-le.

Dans l'histoire de ce qu'est devenu le catholicisme primitif à travers les âges, le développement de l'Église romaine tient la plus large place, et la caractéristique de ce développement est l'impérialisme, que l'Église romaine doit à l'empire romain dont elle a pris la place.

Ce disant, Bishop Gore n'est pas le premier à vouloir faire du catholicisme romain la suite de l'Empire romain[1], et assurément nous ne nierons pas que dans l'action séculaire de l'Église romaine il n'y ait eu, à l'état latent, quelque chose du génie de continuité et d'ordre de la vieille Rome, et dans la dévotion témoignée à l'Église romaine par les Églises du monde ancien ou barbare un sentiment qui s'adressait pour une part à la « Ville Éternelle », plus tard à la « Romanité ». Ce sont là des impondérables dont il faut tenir compte sans croire qu'ils suffisent à tout expliquer. Le catholicisme est devenu à la fin du IVe siècle la religion de l'Empire romain : il réalisait une unité qui était adéquate, si l'on veut, à l'Empire romain, mais dans un autre plan, et

1. Thème cher à A. Harnack, par exemple, *Essence du christianisme* (1902), p. 265.

Bishop Gore ne voudrait pas dire que l'idée d'unité dans l'Église est une idée empruntée au système politique de Rome.

Cette idée, mystique et sociale, est partout opérante dans les Églises, à Carthage, à Alexandrie, à Antioche, jusqu'en Perse autour de l'évêque ou *catholicos* de Ctésiphon.

Ce que vous prenez pour de l'impérialisme chez les papes, c'est le sens qu'ils ont de la communauté universelle qu'est la *Catholica,* la sollicitude de toutes les Églises, la *potestas* dont ils se sentent revêtus à leur égard. Ils croient avoir mission pour cela, et c'est unique, mais ce n'est pas de l'impérialisme, c'est de l'apostolat.

Je nie que les indices relevés par Bishop Gore soient davantage des indices d'impérialisme.

Ainsi, pour Bishop Gore, l'impérialisme de l'Église romaine est pour une part révélé par Boniface VIII dans la bulle *Unam sanctam,* en 1302, où on lit (je me tiens à la traduction de Bishop Gore) : « Nous déclarons, affirmons, définissons et prononçons qu'il est absolument de nécessité de salut pour toute créature humaine d'être soumise au pontife romain ». Acceptons cette traduction.

Nous aurions souhaité voir Bishop Gore rappeler que la soumission réclamée par Boniface VIII est ici en fonction de l'indépendance et de la suprématie de la puissance spirituelle sur la puissance temporelle, du *sacerdotium* sur le

regnum, la puissance spirituelle étant exercée par le pontife romain. Le principe de la suprématie du sacerdoce, abstraction faite des applications politiques que les papes et leurs canonistes du XI^e^ au XIV^e^ siècles voulaient en tirer, est un principe que le catholicisme romain a toujours défendu et défend encore : plût à Dieu que toutes les Églises l'eussent défendu aussi fermement et aussi persévéramment[1]. Mais ce principe n'est pas l'impérialisme.

L'impérialisme de l'Église romaine serait exprimé, d'autre part, dans le canon du concile du Vatican où il est déclaré que les « définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église ». Cela signifie, dit Bishop Gore, que « l'Église romaine est toute l'Église et l'infaillible Église », et, ajoute-t-il, sans contester la grandeur ou la gloire de l'Église romaine, « je veux montrer simplement pourquoi nous repoussons sa prétention d'être toute l'Église catholique et par elle-même le siège de l'infaillibilité ». Et cela non plus n'est pas de l'impérialisme. Mais il faut insister.

1. Bishop Gore est de notre avis (p. 45), quand il déplore que l'Église d'Angleterre ait noyé son autorité spirituelle dans celle de l'État, abandonné sa liberté d'action aux mains de l'État, et donné le spectacle d'une indiscipline qui la discrédite, maintenant que l'État est indifférent ou impartial en matière de religion. Cf. HARNACK, *Essence du christianisme*, p. 261 : « (L'Église Romaine) a maintenu en Occident l'idée de l'indépendance de la religion et de l'Église contre les tendances de l'État à dominer sur le terrain spirituel... C'est un motif de reconnaissance que nous avons à l'égard de l'Église Romaine ».

Bishop Gore a certes bien raison de dire que l'Église romaine n'est pas toute l'Église catholique. Il est, en effet, de théologie élémentaire que, l'inerrance de l'Église étant posée en principe préalable, le sujet de cette infaillibilité n'est pas le pape seul, mais est constitué aussi bien, soit par les évêques dispersés à travers le monde, soit par les évêques réunis en concile œcuménique. Assurément, en réaction contre les erreurs du concile de Constance et du concile de Bâle, en réaction contre les tendances de la déclaration du clergé français de 1682, les théologiens romains ont insisté presque unilatéralement sur l'infaillibilité du pape, et la constitution *Pastor aeternus* du concile du Vatican ne considère que le Pape et ne définit que ses pouvoirs ; à peine prend-elle soin de noter que la juridiction universelle qui appartient au Pape ne saurait nuire « au pouvoir ordinaire et immédiat de la juridiction épiscopale[1] ». Mais pour autant la doctrine n'est pas abolie qui reconnaît, soit aux évêques dispersés, soit aux conciles œcuméniques, leur infaillibilité. Par deux fois même, la constitution *Pastor aeternus* énonce que ses définitions sont promulguées par le pape

1. Sur la coordination des deux juridictions, voyez l'encyclique *Satis cognitum* (29 juin 1896) de Léon XIII, au paragraphe qui commence ainsi : « Neque vero potestati geminæ eosdem subesse confusionem habet administrationis... » Le pape se réfère à saint Thomas, *In IV Sent.* dist. XVII, a. 4, ad q. 4, ad 3. C'est là un point de doctrine qui appellerait des développements étendus.

« *sacro approbante concilio* », et elle rappelle que les pontifes romains n'ont procédé à des définitions dans le passé qu'en concile œcuménique ou après avoir vérifié le sentiment de l'Église disséminée dans le monde, « *convocatis oecumenicis conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia*[1] ». Ignore-t-on le soin qu'a pris Benoît XV de soumettre le Code de droit canonique à tous les évêques résidentiels et de solliciter leurs amendements, avant de le publier, et aussi bien le dessein du pape Pie XI de rouvrir le concile œcuménique suspendu du Vatican?

Ces observations sont préliminaires à la thèse propre de Bishop Gore, dont je vais examiner le premier argument.

III

Il consiste à dire que, « si nous lisons le Nouveau Testament comme un tout, nous voyons que

1. Cf. même encyclique, même paragraphe : « Romani autem pontifices, officii sui memores, maxime omnium conservari volunt quidquid est in Ecclesia divinitus constitutum : propterea quemadmodum potestatem suam ea qua par est cura vigilantiaque tuentur, ita dedere et dabunt operam ut sua episcopis auctoritas salva sit... » Rapprocher le paragraphe qui commence ainsi : « Si Petri eiusque successorum plena et summa potestas est, ea tamen esse ne putetur sola... Episcopi, quod succedunt apostolis, horum potestatem ordinariam hereditate capiunt, ita ut intimam Ecclesiae constitutionem ordo episcoporum necessario attingat. Quamquam vero neque plenam neque universalem ii, neque summam obtinent auctoritatem, non tamen vicarii romanorum pontificum putandi, quia potestatem gerunt sibi propriam, verissimeque populorum quos regunt antistites ordinarii dicuntur. »

l'idée de quelque autorité officielle donnée à Pierre au-dessus de ce qui était donné à tous les apôtres, n'est supportée par rien ».

Bishop Gore se montre ici d'un radicalisme qui contraste avec son caractère et la modération ordinaire de sa pensée. Je comprendrais qu'il exploitât la difficulté particulière que nous avons à démontrer que la fonction exercée par Pierre dans le collège apostolique est une fonction qui pouvait et devait être héritée par l'évêque de Rome dans l'Église. Mais cette fonction même, en tant qu'exercée par Pierre, est indéniable pour tout historien qui se défend contre les préventions protestantes. Je citerai à l'appui, simplement, ces lignes de M. Harnack : « Les exégètes et les historiens protestants sont enclins à sous-estimer la place de Pierre parmi les apôtres et dans la communauté primitive. (En réalité), déjà du vivant de Jésus il est, à titre de porte-parole et de *primus*, à la tête (des apôtres), et comme la perspective messianique n'admettrait pas de *primus* entre les douze, il faut que cette prééminence s'explique par les qualités personnelles de Pierre et le fait que Jésus les a reconnues ». Remarquons que c'est bien là le moins que l'on puisse dire, et je préférerais que M. Harnack nous parle d'une désignation formelle par Jésus, non d'une acceptation (*Anerkennung*), mais passons.

M. Harnack poursuit en disant que cette position de Pierre dût être sauvegardée et fortifiée par le

fait que Pierre fut le premier à qui se montra le Christ ressuscité. Sans doute, ensuite, la place occupée par Jacques menaça celle de Pierre, mais « pour les chrétiens de la gentilité rien ne fut changé ». Dans « les cercles palestiniens d'où l'évangile de Mathieu est sorti, on racontait que Jésus avait déclaré formellement bâtir son Église sur Pierre; dans le cercle johannique, on racontait que le Christ ressuscité lui avait confié la conduite de son troupeau »; et personne ne contestait que « ceux qui propageaient ces récits pensassent à une réelle primauté de Pierre dans la charge des âmes ». M. Harnack ajoute que Pierre n'était plus vivant quand ces déclarations le concernant se répandirent (cette assertion du critique berlinois appellerait plus d'une réserve), il ajoute aussi, et ceci répond droit à Bishop Gore : « Si les épîtres paulines et les autres sources ne connaissent rien de ce *Seelsorgeprimat* (primauté de charge d'âmes), elles n'en relèvent pas moins le prestige de Pierre et son action [1] ».

Un des nôtres, le P. Prat, a mis en lumière ce fait que « toutes les fondations de Paul relevaient directement de lui », et que « sur lui seul pesait vraiment la sollicitude de toutes les Églises » (II *Cor.* XI, 28) par lui établies [2]. Ni à

1. A. HARNACK, *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung* (1910), p. 6. Dans le même sens, C. WEIZSAECKER, *Das apostolische Zeitalter* (1900), pp. 465 et 467. Ed. MEYER, *Ursprung und Anfaenge des Christentums*, t. III (1923), p. 151 et 229.

2. F. PRAT, *Théologie de saint Paul*, t. II (1912), p. 429.

Corinthe, ni ailleurs, l'apôtre « n'admet d'autorité capable de tenir la sienne en échec [1] ». C'est là, du moins, un trait incontestable du caratère et de la méthode de l'apôtre. Mais, en fait, les Églises par lui établies ne se sont pas tenues à cette volonté, si fortement que saint Paul l'ait exprimée : elles ont accueilli d'autres missionnaires, et nous savons avec quelle vigueur saint Paul a eu parfois l'occasion de les combattre, ainsi dans l'épître aux Galates. Or, à Corinthe, la communauté a accueilli Apollos : tout aussitôt les fidèles ont été divisés, les uns se réclamant de Paul, les autres d'Apollos, et d'autres encore se réclamant du Christ, ce qui était une façon de se rattacher à une autorité plus haute qu'Apollos ou que Paul. Il est cependant une autorité qu'on invoque aussi, et cette autorité est celle de Céphas.

Remarquez l'ordre dans lequel Paul range ces autorités, en commençant par la sienne, en nommant celle du Christ la dernière, progression certainement intentionnelle : « Il m'a été rapporté par ceux de Chloë qu'il y a des dissensions entre vous, chacun de vous disant : Moi je suis à Paul ! Et moi à Apollos ! Et moi à Céphas ! Et moi au Christ ! » (I *Cor.* I, 12). L'apôtre Pierre est-il venu à Corinthe? Jamais jusque-là. Il y est donc connu, conclurons-nous, connu comme une autorité que l'on met au-dessus de celle de

1. *Ibid.* p. 432.

Paul, d'Apollos, autorité qui n'en a, sur terre, aucune autre plus haute qu'elle, puisque l'on ne peut après Pierre que se réclamer du Christ.

Paul, en écrivant aux Corinthiens, s'applique à leur faire entendre que soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, ne sont que des serviteurs des serviteurs de Dieu, et que tous, apôtres et fidèles, sont au Christ, comme le Christ est à Dieu (I *Cor.* III, 21-23). Il ne conteste pas pour autant le privilège que Pierre a d'avoir été le premier à qui le Christ ressuscité s'est montré (XV, 5) ; il met certainement Pierre au-dessus des autres apôtres, au-dessus des « Frères du Seigneur » (IX, 5). Il n'a pas un mot pour rabaisser l'autorité que lui reconnaissent les Corinthiens qui se réclament de lui.

IV

Le second argument de Bishop Gore pour rejeter le catholicisme romain, revient à dire que l'histoire ancienne de l'Église nous fait connaître des Églises qui coexistent et qui ont chacune des caractéristiques différentes : il y a l'Église qui parle grec, il y a une Église qui parle syriaque, il y a l'Église d'Afrique, il y a l'Église de Rome, il y a l'Église celtique : et en partie à cause de ces différences, de très bonne heure, l'unité se maintenait difficilement entre ces Églises. Dans

les temps primitifs, Bishop Gore veut que la part la plus grande de notre gratitude aille à l'Église de langue grecque, à qui nous devons notre terminologie théologique et notre intelligence du Nouveau Testament. Plus tard, l'Église d'Afrique fut anéantie, l'Église syriaque fut perdue de vue, l'Église celtique fut romanisée, et il ne resta plus en face l'une de l'autre que Rome et Constantinople, rivales d'ambition, dont l'antagonisme aboutira au schisme, la responsabilité en devant être partagée entre les deux Églises également. Bishop Gore se demande donc : « En se séparant du Siège de Rome, en 1054, l'Église d'Orient a-t-elle, au sujet de l'autorité de saint Pierre considérée comme se perpétuant dans l'Église Romaine, abandonné quelque chose qui ait été de son credo à quelque époque que ce soit? La réponse est : Non. Le catholicisme grec n'a pas connu une telle doctrine ».

Bishop Gore appuie cet argument sur deux preuves, dont la première est prise à une page de l'*Histoire ancienne de l'Église,* t. II, pp. 659-661, de Mgr Duchesne. Il est habile de se servir du témoignage d'un historien catholique romain contre le catholicisme romain, mais ce témoignage est-il si probant que le pense Bishop Gore? Mgr Duchesne a voulu expliquer dans cette page comment l'autorité du prince chrétien s'est installée dans le catholicisme. La religion chrétienne, au IVe siècle, dit-il, devint la religion de l'empe-

reur, non seulement en ce sens qu'elle était professée par lui, mais « en ce sens qu'elle était dirigée par lui ». Et cette évolution s'est produite parce que « la papauté, telle que l'Occident la connut plus tard, était encore à naître ». En d'autres termes, il n'y avait pas, dans l'Église du IVe siècle, « une autorité centrale, reconnue et agissante ».

Assurément, parler de papauté à propos de siècles où ce nom même de *papatus* était inconnu, serait un anachronisme : ne cherchons pas au IVe siècle un cardinal Deusdedit et son *Dictatus papae*. Mais est-on autorisé à dire qu'il n'existait pas dans le catholicisme du temps de Théodose une Église qui était une autorité normative, reconnue et consultée? L'Église romaine n'était-elle pas l'Église à la communion de laquelle il fallait appartenir, pour être sûr d'appartenir à la *Catholica*? L'Église qui seule au monde prétendait avoir la sollicitude de toutes les Églises? L'Église qui croyait pouvoir accueillir des évêques que des conciles orientaux avaient déposés, se prononcer sur leurs causes, les renvoyer en Orient innocentés et confirmés? L'Église à qui les orientaux demandaient, comme au temps de saint Basile, qu'elle prononçât pour eux sur la doctrine et sur les personnes?

La politique de Constantin à la fin de son règne, la politique ensuite de Constance II et de Valens, a brouillé ce jeu normal et voulu imposer au

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

catholicisme un césaropapisme, contre lequel le catholicisme d'un saint Athanase, d'un saint Hilaire, fut une protestation éclatante. Ce césaropapisme était lui-même le produit de l'arianisme, en quête de réviser le *Nicaenum* ! L'Orient reviendra à la foi de Nicée, au temps de Théodose, mais il ne se débarrassera jamais du césaropapisme, qui, atténué ou virulent, empoisonnera le catholicisme grec.

Pendant ce temps, le catholicisme occidental resserrait les liens qui le rattachaient à Rome : saint Ambroise le fixait dans la doctrine de l'indépendance et de la suprématie du sacerdoce. Le catholicisme grec et le catholicisme occidental tendaient à s'opposer comme deux mentalités et comme deux politiques. L'Église romaine sentit le péril de cette dissociation, et dès lors elle agit dans le dessein de confirmer l'unité par la primauté, deux valeurs qu'elle savait bien qu'elles appartenaient au passé du catholicisme.

C'est ici que la page de l'*Histoire ancienne de l'Église* de Duchesne aurait gagné à être rapprochée de tel ou tel chapitre de son autre livre, *Églises séparées* (1896). Bishop Gore aurait pu lire notamment le résumé de l'histoire de la primauté romaine aux trois premiers siècles (p. 155) :

« Ainsi, toutes les Églises du monde entier, depuis l'Arabie, l'Osroëne, la Cappadoce, jusqu'aux extrémités de l'Occident, sentaient en toutes choses, dans la foi,

dans la discipline dans le gouvernement, dans le rituel, dans les œuvres de charité, l'incessante action de l'Église romaine. Elle était partout connue, comme dit saint Irénée, partout présente, partout respectée, partout suivie dans sa direction. En face d'elle nulle concurrence, nulle rivalité. Personne n'a l'idée de se mettre sur le même pied qu'elle. Plus tard, il y aura des patriarcats et autres primaties locales. C'est à peine si, dans le cours du IIIe siècle, on en voit se dessiner les premiers linéaments plus ou moins vagues. Au-dessus de ces organismes en voie de formation, comme au-dessus de l'ensemble des Églises isolées, s'élève l'Église romaine dans sa majesté souveraine, l'Église romaine représentée par ses évêques, dont la longue série se rattache aux deux coryphées du chœur apostolique ; qui se sent, qui se dit, qui est considérée par tout le monde comme le centre et l'organe de l'unité. »

Voilà ce qu'était le passé de la primauté romaine[1]. Il s'oblitère dans les épreuves de la persécution de Dioclétien ; il est tenu en médiocre considération par Constantin ; mais quand l'épiscopat de cour qui se forme autour de Constance II manifeste contre cette primauté par la lettre insolente qu'adresse en 340 au pape Jules Eusèbe de Nicomédie et son concile d'Antioche, Rome répond au nom de son propre concile pour revendiquer les droits de la primauté, à commencer par le droit d'accueillir l'appel de saint Athanase, et nous avons cette lettre fameuse du pape Jules, où, disait Tillemont, la vérité est défendue avec une

1. Cette vue est développée admirablement par le juriste luthérien qu'est R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I (1892), p. 378-383.

vigueur digne du chef des évêques. Après une lettre pareille, et sans parler du concile de Sardique qui, en 343, ne fera que la confirmer, peut-on dire que l'Église du IVe siècle n'a pas connu une primauté agissante [1]?

Bishop Gore a une autre preuve à faire valoir. Les orientaux, assure-t-il, quand ils avaient besoin du secours de Rome s'appliquaient à se concilier le pape en usant d'un langage qu'ils savaient devoir lui plaire; jamais cependant la papauté, telle que l'a acceptée l'Occident, n'a été reconnue par le catholicisme grec. Les grands conciles grecs, en effet, se sont persévéramment tenus à n'attribuer au pape et à son Siège rien de plus qu'une préséance d'honneur, qu'ils rattachaient à la dignité historique de la vieille Rome.

Les orientaux, répondrons-nous, ont toujours eu un sens défaillant de l'unité de l'Église [2]. Ils étaient dominés par la volonté de ne pas soumettre l'Orient à l'Occident, volonté que le basileus avait le plus souvent intérêt politique à soutenir. Ils mettaient les points de controverse dogmatique trop facilement au-dessus de tout, et se résignaient au schisme avec une facilité pitoyable. « Depuis l'avènement de Constantin à l'empire d'Orient (323) jusqu'au septième concile œcuménique (787), c'est-à-dire pendant une durée

1. Voyez tout le chapitre VIII de mon livre : *La paix constantinienne et le catholicisme* (1914).
2. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. III4, p. 110-111.

de 464 ans, je ne compte pas moins de 203 années où l'épiscopat (oriental) fut et demeura en schisme avec le Siège apostolique [1] ». Et si Bishop Gore, comme je l'imagine, n'admet la légitimité ni du schisme issu de l'arianisme, ni du schisme issu de la condamnation de Chrysostome, ni du schisme d'Acace, ni du schisme à propos du monothélisme, ni du schisme à propos des images, comment peut-il tirer quelque avantage contre Rome de ces 203 années où l'Orient a tourné le dos à la catholicité?

Soit, nous dira-t-on, acceptons que l'Orient a attaché trop peu de prix à la communion catholique (ce serait bien grave déjà !), du moins reste-t-il que ses conciles généraux n'ont accepté de reconnaître à l'évêque de Rome qu'une primauté de même ordre que celle qu'ils réclamaient pour l'évêque de Constantinople. C'est l'histoire bien connue du 28e canon du concile de Chalcédoine, en 451, aux termes duquel est reconnue au Siège de Constantinople la même primauté qu'au Siège de Rome, en considération de ce que Constantinople est ville souveraine comme Rome, bien qu'elle soit au second rang après Rome.

Pouvons-nous oublier pour autant que le pape saint Léon a protesté avec énergie contre ce canon? Que l'empereur Marcien, pour réconcilier le pape Léon et l'évêque de Constantinople Ana-

1. Duchesne, *Églises séparées* (1896), p. 164.

tolios, inspirateur de ce canon litigieux, a promis au pape que l'évêque donnerait toute satisfaction ? Que Léon a insisté auprès de l'empereur, spécifiant qu'il s'agissait pour Anatolios de satisfaire aux lois mêmes de l'Église? Que l'empereur a décidé Anatolios à se soumettre, et qu'Anatolios enfin a écrit au pape Léon qu'il n'était pour rien dans la rédaction du 28e canon, que seuls en étaient responsables ses clercs qui l'avaient proposé et les évêques qui l'avaient voté, et que d'ailleurs la confirmation de tous les actes du concile de Chalcédoine était réservée au pape, « *cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae beatitudinis fuerit reservata* [1] » ? L'évêque de Constantinople lâchait le 28e canon comme Bossuet lâchera la déclaration de 1682, et au pape Léon était laissé le dernier mot. Est-ce là ce que nous appellerons une préséance d'honneur, « *an honorary precedency* » ?

En réalité, les soixante-dix ans qui séparent le concile de Constantinople de 381 de celui de Chalcédoine, sont les années de la courbe remontante du crédit du Siège apostolique en Orient. Les échelons de cette courbe sont aisément reconnaissables. C'est d'abord le recours de saint Jean Chrysostome à Rome et l'action du pape Innocent en réponse à ce recours,

1. *Inter* S. LEON. *Epistul.* CXXXII, 4.

finalement le succès de cette action en dépit de la résistance de Constantinople, d'Antioche, d'Alexandrie. Vingt-cinq ans après, c'est l'intervention du pape Célestin en Orient par la sentence prononcée à Rome contre Nestorius, et le pape obtenant du concile d'Éphèse, d'abord, puis de l'empereur Théodose II, la condamnation, la déposition, la relégation de Nestorius, en dépit des maladresses de l'évêque d'Alexandrie, Cyrille, qu'il a chargé de tenir sa place, et en dépit de l'obstruction de l'évêque d'Antioche, Jean. Vingt ans plus tard, c'est le concile de Chalcédoine, l'entente de saint Léon, de Flavien de Constantinople, de l'empereur Marcien, le désaveu du « brigandage d'Éphèse », la condamnation de l'évêque d'Alexandrie, Dioscore ; au demeurant, le point culminant de la reconnaissance par l'Orient de la primauté de Rome.

Je ne vois pas que Bishop Gore tienne compte de cette courbe ascendante, si remarquable, grâce à laquelle les relations de Rome et de l'Orient au IV^e^ et V^e^ siècles prennent tout leur sens. Les théologiens de chez nous supposent dans ces relations une constance organisée qui ne répond pas à la complexité concrète et mouvante des faits. Mais les théologiens anglicans ne veulent retenir que ceux de ces faits qui contredisent cette constance : voyez F. W. Puller, dans son livre si instructif *The primitive Saints and the see of Rome* (3^e^ édit. 1914), met-

tant en tout son relief le schisme d'Antioche et le schisme d'Acace, et ne disant pas un mot du pape Innocent, du pape Célestin, du pape Léon! C'est une véritable gageure! Je suis persuadé que tous les faits se concilient harmonieusement dans la perspective d'une primauté romaine, qui, vis-à-vis de l'Orient arien se réserve, vis-à-vis de l'Orient revenant à l'orthodoxie nicéenne se prête aux avances de saint Basile, vis-à-vis de l'injustice faite à saint Jean Chrysostome met à sa communion avec l'Orient des conditions intransigeantes, vis-à-vis de l'erreur de Nestorius se prononce souverainement, et à Chalcédoine voit reconnues ses revendications à une primauté de doctrine et de juridiction. Ce qui est accepté de l'Orient en 451 n'était accepté ni en 340, ni en 381, il faut le dire; mais ce qui est admis en 451, et que le demi-siècle qui précède a préparé à admettre, est bel et bien admis par un grand concile, le concile de Chalcédoine, il faut que Bishop Gore s'y résigne.

A la séance d'ouverture du concile de Chalcédoine, le légat du pape Léon s'oppose à ce que Dioscore prenne séance parmi les évêques : « Nous avons, déclare-t-il, entre les mains, des instructions (*praecepta*) du bienheureux et apostolique évêque de la ville des Romains, lequel est le chef de toutes les Églises, *qui est caput omnium Ecclesiarum*.. Ou Dioscore sortira,

ou nous nous retirons [1] ». Pourquoi les cinq cents évêques présents ne protestent-ils pas contre ce langage du légat? Mais non, ils ne protestent pas, ils acquiescent. Le concile fini, et fini conformément au programme du pape, ils écrivent à saint Léon une lettre synodale où ils disent : « Tu es venu jusqu'à nous, tu as été pour nous tous l'interprète de la voix du bienheureux Pierre. Nous étions là environ cinq cents évêques que tu conduisais comme la tête conduit les membres ». Ils demandent que le 28e canon soit approuvé par le pape : « Nous te prions d'honorer de ta confirmation cette décision (par nous prise), et, de même que nous nous sommes pour le bien accordés avec (toi qui es) la tête, (nous avons confiance) que la tête consentira aux enfants ce qui convient [2] ».

Dans la *Declaratio fidei* adressée en 1922 par la E. C. U. [3] au patriarche de Constantinople, Bishop Gore et ses amis professent que le concile œcuménique a dans l'Église, une, sainte, catholique et apostolique, le pouvoir suprême (*summam potestatem*) [4] : or, voici un concile œcuménique qui déclare avoir pris pour règle

1. Harduin. *Concil.* t. II, p. 67.
2. *Inter* s. Leon. *Epistul.* XCVIII. Nestorius vers le même temps qualifie Léon de « chef des prêtres » (qui revient à *caput sacerdotum*), dans une lettre publiée par F. Nau, *Livre d'Héraclide* (1910), p. 371.
3. *English Church Union.*
4. *The Christian East,* 1922, juillet, p. 63.

de sa foi la foi du pape Léon, et soumettre au dit pape un canon sur lequel ses légats font des difficultés. Quelle déférence le concile œcuménique met dans sa souveraineté ! En réalité, le concile est souverain, mais il ne l'est pas sans le pape : c'est là l'explication de sa déférence, et le dernier mot présentement appartiendra au pape, de l'aveu même du concile, et non pas seulement de l'aveu de l'évêque de Constantinople.

Succès sans lendemain, dira peut-être Bishop Gore. Non, car le lendemain de Chalcédoine, ce n'est pas le schisme d'Acace, en 484, et la connivence nouée alors par l'évêque de Constantinople, qu'appuie son empereur, avec les monophysites d'Alexandrie et d'Antioche ; le lendemain de Chalcédoine, c'est la fin du schisme d'Acace, en 515, et le formulaire que le pape Hormisdas impose à la signature des évêques de l'Orient à qui il rend la communion. Que professe alors cet épiscopat oriental? Que la foi catholique s'est conservée toujours immaculée dans le Siège apostolique : « *In sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio* ». Que la seule communion valide est celle que l'on a avec ce Siège apostolique : « *...sequentes in omnibus apostolicam sedem et praedicantes eius omnia constituta, spero ut in una communione vobiscum, quam sedes apostolica praedicat, esse merear, in qua est*

integra et verax christianae religionis soliditas ». Que quiconque n'est pas en communion avec le Siège apostolique est séquestré de la communion de l'Église catholique, et n'a pas le droit d'avoir son nom récité dans les saints mystères [1].

Nous pouvons maintenant reprendre la question posée par Bishop Gore : « En se séparant du Siège de Rome, en 1054, l'Église d'Orient a-t-elle abandonné quelque chose qui ait été de son credo à quelque époque que ce soit? » Et nous pouvons dire : Oui, le catholicisme grec a renié ce qu'il professait au temps du concile de Chalcédoine.

V

Un scrupule peut se poser ici, et l'on doit se demander si le concile de Chalcédoine n'a pas témoigné au Siège apostolique une exceptionnelle déférence simplement pour complaire aux sentiments qu'il savait bien être ceux de l'empereur Marcien.

Je me rassure en considérant que, dès avant l'avènement de Marcien (août 450), à un moment où règne encore Théodose II et où Théodose II est prisonnier de la faction d'Eutychès, l'épiscopat grec s'est tourné vers Rome pour en appeler du brigandage d'Éphèse à

1. C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums* (1901), p. 71.

l'autorité du Siège apostolique. On ne connaissait naguère encore que la fameuse lettre d'appel à Rome de l'évêque de Cyr, Théodoret : on a retrouvé depuis la lettre d'appel de l'évêque de Constantinople, Flavien, et de l'évêque de Dorylée, Eusèbe. Trois évêques dont celui de Constantinople, déposés par un concile d'Orient, font appel à Rome !

Sans doute, Rome restait la seule autorité vers qui ces évêques pussent se tourner, étant donné qu'ils avaient contre eux Dioscore le tout puissant évêque d'Alexandrie, et son concile d'Éphèse qui jouait au concile œcuménique, et l'empereur Théodose. Mais quel langage tiennent-ils à Rome et mieux encore quel est le sens de leur recours ?

La lettre de l'évêque de Dorylée est un hommage au « Siège apostolique qui depuis le commencement a eu soin et coutume de défendre les victimes de l'iniquité, d'aider ceux que les factions maltraitaient, de relever ceux qui étaient gisants à terre ». Car l'Église romaine « a un sens droit, une foi inébranlée en Notre-Seigneur Jésus-Christ, une charité sincère pour tous les frères... ». Ce langage n'est pas pure adulation, a écrit M. Harnack en le rapportant, et cela n'est pas vrai pour la première fois au v^e^ siècle[1].

1. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I [4], p. 496.

Non, Eusèbe de Dorylée ne tient pas là le langage qu'il sait devoir plaire à saint Léon : la lettre de Théodoret serait bien plus soupçonnable de complaisance. Mais au fond ce ne sont pas ces considérants qui nous importent davantage : l'intérêt de la démarche d'Eusèbe de Dorylée est qu'elle est un *libellus appellationis*. Eusèbe requiert le jugement du Siège romain : « *Vestrae sedis cognitionem poposci* ». Il conjure le pape Léon, en embrassant ses genoux, de prononcer que la condamnation fulminée contre lui par le concile d'Éphèse est nulle, et de lui rendre l'épiscopat dont on l'a dépouillé. Il voit dans le pape Léon une *potestas* capable de casser la sentence d'un concile d'Orient convoqué par l'empereur et présidé par l'évêque d'Alexandrie.

Rome n'accepte pas qu'une cause jugée à Rome soit portée en Orient. Elle entend, au contraire, que l'on puisse faire appel au Siège apostolique d'un jugement prononcé en Orient, et l'Orient a maintes fois fait appel à Rome dans ces conditions [1]. Nous voyons ce point de droit observé à l'époque du concile de Chalcédoine. C'est seulement à partir de Photius que la thèse a prévalu dans le *Kirchenrecht* byzantin qu'aucune intervention du pape n'était recevable en

1. Voyez P. Bernardakis, « Les appels au Pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius ». *Echos d'Orient*, 1903, pp. 30-42, 118-126, 248-257.

Orient. Encore faut-il observer que cette thèse n'était pas la doctrine du parti stoudite, je veux dire du parti qui avait mené la campagne contre les Iconoclastes, lequel professait que le pape seul était capable de sauvegarder la liberté de l'Église contre l'arbitraire du basileus [1].

Il faut renoncer à rien comprendre à l'histoire de la papauté, si on veut se la représenter comme une institution arrivée dès l'antiquité chrétienne au terme de son évolution. Le catholicisme a connu une grande variété d'expériences, depuis le régime que Rome avait donné aux Églises de son ressort métropolitain, jusqu'à celui qu'elle avait donné aux Églises du vicariat de Thessalonique. L'Afrique chrétienne, avant l'invasion vandale, fut une confédération d'Églises groupées autour de l'évêque de Carthage et à qui Rome reconnaissait la faculté d'être *sui iuris*. L'Égypte chrétienne était une confédération plus étroite, soumise à l'évêque d'Alexandrie avec une rigueur extrême : Rome ne connaissait que l'évêque d'Alexandrie, et jamais elle n'eut, au temps d'Athanase ou de Cyrille, à intervenir dans le gouvernement ecclésiastique intérieur de l'Égypte. Le royaume de Perse, à l'Est de l'empire romain, formait une Église étrangère, ramassée autour de son *catholicos*, et qui

1. L. Bréhier, « Normal relations between Rome and the Churches of the East before the schism of the eleventh century », *Constructive Quarterly*, 1916, p. 665. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847* (1905), p. 292-295.

n'acceptait pas que ses affaires fussent portées devant les « peres occidentaux », c'est-à-dire l'évêque d'Antioche et son concile. Rome exerçait sur la *Catholica* qu'elle embrassait dans son horizon sa sollicitude, et cette *sollicitudo* impliquait une *potestas* qu'elle exerçait par un droit de regard, par un droit d'intervention, et que le plus souvent elle réservait, attendant qu'on y recourût comme à un secours.

Mais, d'une part, quiconque dans la *Catholica* avait souci d'être en communion avec toute l'Église savait que Rome était l'Église avec laquelle il fallait être en communion pour être assuré d'être en communion avec toutes, et Rome était donc l'arbitre de la communion. D'autre part, quiconque voulait s'assurer de la foi authentique, savait que Rome, qui l'avait reçu des apôtres Pierre et Paul, en gardait le sûr et précieux dépôt, et Rome était donc la norme de la foi.

Si c'est là l'essence du catholicisme romain, Bishop Gore n'a pas le droit de le distraire du catholicisme tout court.

Qu'il ne nous dise pas que nous devons une gratitude exceptionnelle au catholicisme grec pour nous avoir donné la langue des controverses. Les controverses n'ont pas fait l'unité de l'Église, bien au contraire ; le catholicisme de Rome, avec son sens de l'ordre, de la communion, de la tradition, mérite bien mieux notre reconnaissance ; et il est bien dommage que les

Grecs n'aient pas compris, ou plutôt aient un jour cessé de comprendre, que le Siège apostolique leur offrait ce qui leur manquait davantage.

VI

Je serai très bref sur la troisième considération de Bishop Gore. L'Église romaine est une Église d'autorité, et d'une autorité concentrée aujourd'hui dans la conscience d'un seul, qui est le pape. (J'ai souligné, plus haut déjà, l'impropriété de cette formule.) Or « toute notre âme proteste, car ce n'est pas là l'espèce de foi que nous trouvons (prescrite) dans le Nouveau Testament », où la foi aux faits est « toujours scrupuleusement fondée sur le témoignage adéquat d'un témoin de première main », et où Notre-Seigneur nous met en garde « contre la confiance en une autorité purement ecclésiastique ». Dieu est toujours par son Esprit dans l'Église, mais aucune assurance ne nous est donnée que les autorités ecclésiastiques de la Nouvelle Alliance ne s'égareront pas, comme se sont égarées les autorités ecclésiastiques de l'Ancienne. Par contre, Notre-Seigneur, suprême exemple de l'autorité, s'est montré très opposé à une méthode purement dogmatique : « Il désire franchement que chaque homme pense pour lui-même... » Ces

quelques lignes suffisent à indiquer le développement de Bishop Gore.

En le lisant, je me rappelais, dans son beau livre *Belief in God* (1921), les pages où il s'applique à établir que le récit de la conception virginale est chez saint Mathieu un récit de Joseph et chez saint Luc un récit de Marie, pour pouvoir substituer à l'autorité d'un écrivain sacré, celle d'un « témoin de première main » supposé capable de fournir un « témoignage adéquat ». Vraiment, Bishop Gore pense-t-il que la foi aux faits se soit à l'âge apostolique imposé cette enquête critique, et que personne ne soit devenu chrétien simplement en acceptant la foi de la communauté des premiers jours, comme il est certain que ç'a été le cas de saint Paul[1] ? L'Église a été dès le premier instant une Église d'autorité, et l'homme qui réclamait le droit de penser pour son compte a porté le nom d'hérétique, nom que lui donne saint Paul.

De même, en écoutant Bishop Gore dénoncer « la confiance en une autorité purement ecclésiastique », et rappeler à ce propos la répugnance que l'Évangile nous inculque pour les Pharisiens, je me rappelais les pages que dans son livre *Belief in Christ* (1922), il consacre aux définitions des conciles concernant la personne du Christ. Pour Bishop Gore, ces définitions,

1. A. HEADLAM, *St. Paul and Christianity* (1913), p. 207.

purement négatives, étaient nécessaires ; elles sont irréprochables en elles-mêmes, bien qu'on puisse en abuser ; et en dernière analyse, elles autorisent un « légitime agnosticisme ». Il y aurait beaucoup à dire sur ces aphorismes, qui rappellent ceux du modernisme, sans se confondre avec eux ; pour notre dessein, nous ne voulons en retenir que la notion d'autorité ecclésiastique que Bishop Gore n'arrive pas à éliminer.

Cette notion d'autorité est plus en relief encore dans la *Declaratio fidei* de la E. C. U. de 1922, qui professe que les définitions de foi des conciles œcuméniques sont irréformables, astreignent à une obligation perpétuelle tous les chrétiens et chacun d'eux, et que, si quelque théologien oriental estime que l'Église anglicane a répudié en quelque point ces définitions, les anglicans entendent ne connaître aucune répudiation de cette sorte et acquiescent à la foi confirmée par ces conciles. On accepte ici comme œcuménique l'autorité que l'on rejette ailleurs comme pharisaïque.

La dernière considération que développe Bishop Gore consiste à dire que toute autorité autocratique devient fatalement une autorité sans scrupule, et que ç'a été le sort de la papauté.

La définition de l'infaillibilité en 1870 en est un spécimen, et à l'appui de cette assertion, Bishop Gore cite dix lignes de lord Acton résumant un tract de Döllinger. On estimera que c'est peu pour contester une définition dont ni Acton,

ni Döllinger, ne connaissaient les termes au moment où ils écrivaient[1].

Aucun des autres arguments de Bishop Gore, comme par exemple l'attitude de Rome envers Galilée, n'atteint l'infaillibilité *ex cathedra* telle qu'elle est définie par le concile du Vatican.

*
* *

Achevons cette discussion.

Ne craignons pas de regretter que le catholicisme romain ait, au cours de tant de siècles, souffert tant de pertes. Qu'il serait plus riche et plus attirant, s'il comptait encore dans son sein et l'Afrique d'Augustin qui a péri trop tôt, et l'Orient qui s'est séparé de lui, et l'Angleterre que la Réforme a devoyée? Il a eu à se défendre seul contre les schismes, seul contre le protestantisme, seul contre le modernisme. Il y a pris une attitude de défensive, de concentration, de rigueur, que son isolement lui imposait.

Dieu lui réserve-t-il une nouvelle jeunesse? Elle lui pourrait venir de la confiance et du retour des Églises séparées qui, jusqu'ici, se sont si ombrageusement enfermées dans leur hostilité héréditaire. Ce que je sais bien, c'est que l'unité, dont il semble que les Églises séparées

1. P. Thureau-Dangin, *Newman catholique* (1912), pp. 202 et 213.

éprouvent présentement la nostalgie, est un miracle qui ne s'accomplira pas sans l'Église romaine et en dehors d'elle.

Dieu seul fait les miracles, mais, au témoignage de saint Paul, nous pouvons être les aides de Dieu (I *Cor.* III, 9). Soyons-le donc, à quelque rang qu'il nous appelle à lui donner notre humble concours. Si l'unité institutionnelle doit être la dernière à venir, l'unité spirituelle peut être tout proche, et nous y collaborons dès aujourd'hui par la sincérité d'un examen comme celui-ci. Saint Augustin a dit en un admirable aphorisme : « *Praecidendae unitatis nulla est iusta necessitas* » : si nous montrons que des difficultés ne sont pas fondées que l'on fait à l'unité romaine, nous aurons dénoué quelques-unes des prétendues nécessités qui servent encore à justifier les vieilles ruptures.

Paris, 10 *mars* 1923.

M. KATTENBUSCH SUR LE « TU ES PETRUS »

Il n'est pas possible de ne pas lire sans un vif intérêt l'essai que M. Kattenbusch a donné naguère sur « le point de jaillissement de l'idée d'Église », — *der Quellort der Kirchenidee*, — dans le volume de mélanges ou *Festgabe* dédié à M. Harnack pour le 70e anniversaire de sa naissance [1].

Assurément, on pourrait souhaiter que l'exposé de M. Kattenbusch fût plus limpide, il ne l'est guère, en effet, et la densité de sa pensée est presque une gageure. Mais c'est une pensée que l'on gagne à examiner de près, quitte à être obligé de chercher sa thèse au rebours de son exposé. « L'Église, dit-il, à la dernière ligne de son mémoire, date vraiment du commencement : elle répond à la signification donnée par Jésus de

1. *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von. Harnack* (1921), p. 143-172.

son plus profond dessein : elle est la *societas fidei et Spiritus sancti in cordibus,* en même temps qu'une *societas externarum rerum ac rituum* déterminée ». Ces expressions, qui sont augustiniennes, caractérisent bien le double aspect de l'Église naissante, sans la caractériser pleinement, je crois. Mais combien il est intéressant de les trouver sous la plume d'un critique aussi étranger au catholicisme historique que M. Kattenbusch!

Car, tout de suite, il nous déclare que ce catholicisme historique dont nous nous réclamons, c'est-à-dire le catholicisme qu'il appelle œcuménique et orthodoxe, ou encore le « catholicisme confessionnel », s'est formé en opposition aux gnostiques et autres séparatismes du second siècle : on reconnaît là la théorie de Ritschl, reprise et rajeunie par M. Harnack dans son Marcion[1]. M. Kattenbusch tient que cette *Konfessionskirche* a été précédée, préparée par « une idée primitive de l'Église », qu'aucune Église n'a continuée dans son intégrité, dans sa pureté, toute Église pour durer devant se défendre, se resserrer, s'endurcir. Nous voilà fixés sur la valeur de l'organisation dogmatique et juridique du catholicisme. Mais la nouveauté de l'essai de M. Kattenbusch n'est pas là.

Elle n'est pas davantage dans l'étude qu'il

1. A. Harnack, *Marcion, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (1921), p. 230-246.

fait des emplois du mot « Église » dans la littérature des premières générations chrétiennes. Pareille étude avait été faite déjà. La nouveauté de M. Kattenbusch est dans le commentaire qu'il donne du *Tu es Petrus*.

On sait de reste, en effet, que le texte fondamental de l'ecclésiologie a été très attaqué. Récemment M. Harnack est revenu à la charge, après bien d'autres, et a voulu établir que le *Tu es Petrus* porte trace de remaniements reconnaissables[1]. Il n'y était pas dit primitivement : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle », mais « contre toi », à entendre dans le sens que Pierre ne mourrait point. Les mots « Sur cette pierre je bâtirai mon Église » seraient une interpolation tendancieuse, qui aurait été accompagnée de la substitution de « contre elle » à « contre toi ». M. Harnack, très pénétré comme on sait de l'action de l'Église Romaine dans la chrétienté dès le second siècle (il l'a montré une fois de plus dans son Marcion encore), conjecture que cette retouche du *Tu es Petrus* aurait été exécutée à Rome dans les premières années du second siècle, avec le dessein de favoriser la primauté de l'Église romaine. Cette hypothèse a soulevé de divers côtés de vives critiques[2]. Il est

1. A. Harnack, « Der Spruch ueber Petrus als den Fels der Kirche », dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Berlin, 1918, p. 637-654.

2. Elle est rejetée par Ed. Meyer, *Ursprung und Anfaenge*, t. I (1921), p. 112-113.

piquant de la voir contredite dans un *Festgabe* dédié à M. Harnack lui-même par un critique du poids de M. Kattenbusch.

A la vérité, M. Kattenbusch ne se refuserait pas à admettre que le texte primitif a pu porter : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre toi ». M. Harnack, écrit-il, tient cette leçon pour parfaitement sûre : il croit pouvoir établir définitivement que « les portes de l'enfer » ne signifient pas autre chose que la mort, et que « contre toi » est une leçon qu'impose la logique du contexte[1] et que recommandent des attestations anciennes. M. Kattenbusch est très frappé du fait que parmi ces attestations se rencontrent celle de Porphyre et celle d'Origène[2]. La promesse faite à Pierre qu'il ne mourrait pas avant d'avoir vu le retour glorieux du Christ aurait donc persévéré dans la tradition. « Je suis, dit-il, d'accord avec M. Harnack. Mais que les mots *Et sur cette pierre je bâtirai mon Église* soient une interpolation, je ne puis l'admettre » (p. 165). Pour

1. On en tirera cette conclusion, que M. K. ne tire pas, à savoir que cette promesse faite à Pierre aurait été fixée par écrit avant la mort de Pierre.

2. M. Kattenbusch y revient p. 167 et atténue son premier jugement. « L'expression *portes de l'Enfer* ne peut être interprétée avec certitude. Porphyre et Origène peuvent n'être que les témoins d'une tradition. Pour un grec, cette expression éveillait la seule idée de la mort. De plus, Porphyre, en découvrant dans le texte en question la prédiction ou la promesse faite par Jésus à Pierre qu'il ne mourrait pas, trouvait là une bonne aubaine pour son scepticisme. » Quant à Origène, il put accepter l'hypothèse que, en grec, *portes de l'enfer* était synonyme de mort, et voir là un sens qui se prêtait à l'allégorie.

moi, continue-t-il, il est historiquement et psychologiquement tout à fait croyable que Jésus, au moment solennel de Césarée de Philippe, a manifesté sa volonté d'établir une Église de ses disciples.

La difficulté exégétique réside en ceci : avant la scène de Césarée de Philippe, il n'apparaît pas d'Église dans la perspective de l'enseignement de Jésus. Sans doute, le Maître a choisi les douze, mais, écrit M. Kattenbusch, « ce nombre douze peut avoir eu pour lui un sens symbolique et avoir représenté Israël, le peuple de Dieu : comment donc la compagnie des disciples est-elle devenue de peuple une Église » (p. 164)? Cela s'est-il fait tout seul, après qu'ils ont eu perdu leur maître? Non, « nous avons un texte où Jésus manifeste le dessein de fonder une Église (au futur : *Je bâtirai*). Ce texte est-il une parole authentique de Jésus? Je le crois, encore qu'il soit aujourd'hui audacieux, ou peu s'en faut, de le dire ».

D'abord que signifie le mot ἐκκλησία? Écartons les sens grecs que nous pourrions lui donner. Le mot ἐκκλησία répond ici à l'araméen *knischta*, nous assure M. Kattenbusch sur la foi de M. Wellhausen[1], et *knischta* désigne une « assemblée de culte, de service divin ». Pourquoi Jésus ne pouvait-il pas avoir en vue (notez bien le futur :

1. J'ai touché à cette question dans mon *Église naissante*, p. 104.

Je bâtirai) quelque *knischta* de ses disciples? Il pense à cette *knischta* pour le temps qui viendra où il ne sera plus parmi eux, où il leur aura été ravi. Il leur découvre la passion qui approche, il les prépare à cette fin imminente, au-devant de laquelle il va et qui sera la consommation de sa mission. Mais eux, quelle mission les attend à leur tour?

M. Kattenbusch imagine que la *knischta* que le Sauveur a en vue ne sera pas nécessairement pour les disciples une rupture avec le « Temple »; tout au plus sera-t-elle une rupture avec la « Synagogue », mais que pouvait être la « Synagogue » désormais pour eux, sinon une étrangère et une ennemie? Ils seront donc unis dans la foi que Pierre vient de confesser, la foi en la Messianité de Jésus, « Christ fils de Dieu ». Il y a plus, c'est à Pierre que Jésus confie cette *knischta*. « Pierre, écrit M. Kattenbusch, doit être le point ferme de la *knischta* de ses disciples, qu'il s'agisse de prier (en commun), de célébrer (quelque acte rituel), ou d'interpréter l'Écriture ». A Pierre sont confiées les clés. M. Kattenbusch estime que le pouvoir de lier et de délier signifie que Pierre décidera qui, dans la maison des disciples, peut être admis ou doit être repoussé, « et il faut en conclure qu'il pense à quelque chose comme une organisation » (p. 166).

Je ne fais que rapporter les vues de M. Kattenbusch, et ma pensée n'est pas de proposer

son exégèse comme si elle nous donnait le sens définitif enfin découvert de la parole de Jésus à Pierre. Sachons gré à M. Kattenbusch de défendre l'authenticité et l'intégrité de ce texte ; de n'être pas des exégètes qui, pour défendre cette authenticité et cette intégrité, vident le texte de toute idée ecclésiologique ; enfin de ne pas craindre de donner à Pierre une mission qui implique primauté et autorité. Il n'est pas douteux, par ailleurs, que pour M. Kattenbusch cette mission est limitée par une eschatologie à courte échéance. En toute hypothèse, l'exégèse de M. Kattenbusch ne laissera pas d'être utilisable et instructive. La longue note des p. 167-168 mérite en particulier d'attirer l'attention.

Et moi je te dis traduit κἀγὼ δέ σοι λέγω. Nous sommes habitués à ne voir là qu'une transition. On peut penser, au contraire, que Jésus fait allusion à un surnom déjà donné à Simon, et à un jeu de mots familier aux disciples ses compagnons : Moi aussi je te dis : Pierre tu es pierre. Ainsi parlaient les apôtres, quand ils parlaient de Simon, et Jésus fait comme eux. Mais aussitôt la pensée rebondit : Et sur cette pierre, je bâtirai. Dès lors le surnom *Pierre* devient, comme le surnom *Christ* pour Jésus, l'expression qui qualifie la mission de Simon, l'investiture dont son maître l'honore. M. Kattenbusch ne veut pas voir là que Jésus promette à Pierre une mission de « gouvernement au sens juridique »,

une présidence ; du moins consent-il à dire que Jésus « a la confiance que Pierre sera la réserve spirituelle et l'autorité légitime de la *knischta* ».

Pierre sera le portier, il sera le gardien de la maison ; il décidera qui peut franchir la porte, donc entrer dans le royaume de Dieu, et qui ne le peut pas : « Jésus a une confiance absolue dans son jugement ». Les mots : *Ce que tu lieras...* peuvent n'être qu'un redoublement de l'affirmation *Je te donnerai les clés...*, et s'interpréter : Ce que tu lieras (à la *knischta*) sera dans le ciel reconnu (par Dieu comme appartenant à la communauté messianique). Délier aura le sens de détacher, renvoyer, exclure. L'épisode du centurion Corneille dans les Actes des Apôtres serait une confirmation de cette vue.

M. Kattenbusch n'est pas sans avoir senti ce que son interprétation a d'arbitraire. Il se protège contre les hommes du métier, Wellhausen par exemple, qui souligne que Pierre ne recevra pas *la clé*, mais *les clés* : Pierre ne sera donc pas le portier, mais le majordome. D'autre part, le même Wellhausen estime que *lier* et *délier* s'entend des docteurs de la Loi qui décident de ce qui est permis et de ce qui est défendu : Pierre, pour interpréter la Loi, aura une autorité dont son Maître l'investit, il décidera en son nom. Nous retrouvons avec Wellhausen l'exégèse classique.

En toute hypothèse, le rôle promis à Pierre est celui d'un protagoniste, puisque ce rôle est

promis à lui seul, et fait de lui celui à qui appartient la décision. M. Kattenbusch peut écrire : « Pierre doit avoir réellement possédé une autorité particulière ». Il trouve une confirmation de cette conclusion dans le texte de l'épître aux Corinthiens (I *Cor.* xv, 5 et suiv.) où saint Paul rappelle les apparitions du Christ ressuscité : pour Paul, « toutes les autorités de l'*Ecclesia* attestent la résurrection du Christ, et Pierre lui apparaît là comme la première, comme la plus considérable ».

Revenons à la *knischta* que Jésus a annoncé qu'il bâtirait sur Pierre. M. Kattenbusch se demande « si, à quel moment, et comment » Jésus a accompli sa promesse et « fait de ses disciples une ἐκκλησία ». Sans doute, le cercle de ses disciples en était une déjà, dans un certain sens, et pourtant c'est à ce cercle de disciples qu'il promet de bâtir ce qui dans sa pensée n'est pas encore bâti. Dirons-nous, demande M. Kattenbusch, qu'il y a renoncé, ou que la mort l'a surpris? Non, répond-il, et hardiment il pose en thèse que « la cène fut l'acte de fondation de l'ἐκκλησία » (p. 168).

M. Kattenbusch, en effet, ne souscrit pas à l'exégèse qui voudrait voir dans la dernière cène une « improvisation » inspirée au Maître par l'émotion du moment, et rien d'une institution comportant la réitération de l'acte posé : « Celui, écrit M. Kattenbusch, qui tient pour

authentique la parole *Je bâtirai mon Église,* estimera au moins vraisemblable que Jésus, au plus tard dans ce soir (de la dernière cène), a fait et prescrit quelque chose comme sa dernière volonté, quelque chose qui organisait ses disciples » (p. 169). Notons le relief donné par M. Kattenbusch au verbe bien germanique *organisieren*. La difficulté est que le Maître n'en dit rien. Cette difficulté n'arrête pas M. Kattenbusch : « Les disciples, écrit-il, ont eu le sentiment du sens de son acte, (le sentiment) de ce qu'il leur léguait ».

Ces disciples (disons : les apôtres) recevaient là de Jésus « un legs qui devait les faire se souvenir de lui et par une contrainte intime les maintenir fermement en contact avec lui et entre eux ». Ce pain, ce vin, c'était lui, son corps, son sang, et son corps donné pour eux, son sang versé pour eux : ils se partageaient ce pain après l'avoir rompu, ils buvaient à tour de rôle à la même coupe. Nous dirions : La communion était instituée au corps et au sang du Christ, l'agneau de la nouvelle Paque, mais aussi bien la communion des apôtres entre eux, l'Église.

Que retiendrons-nous de l'essai de M. Kattenbusch? Avant tout son plaidoyer pour l'authenticité de la parole « Sur cette pierre je bâtirai mon Église ». Il a raison de dire qu'il ne faut mettre ni trop, ni trop peu, dans le mot Église,

tel qu'il est prononcé là par le Sauveur, et sans doute est-ce y mettre trop peu que d'y trouver seulement une assemblée de culte analogue aux assemblées que célébraient les synagogues juives. Une *knischta* ainsi comprise n'a pas besoin pour subsister d'être bâtie sur Pierre, et que Pierre ait les clés du royaume des cieux et le pouvoir de lier et de délier. Les promesses faites à Pierre ne sont pas proportionnées à l'humilité de la *knischta.* Mais on devine que M. Kattenbusch construit sa *knischta* pour y abriter la réitération de la cène.

Le lien que veut mettre M. Kattenbusch entre l'Église et la cène n'est pas illusoire : il est très vrai que la fraction du pain a été dès la première heure l'acte autour duquel se réunissait la communauté chrétienne : c'est à la fraction du pain que l'on se comptait. Elle sera le foyer en chaque Église, la raison d'être de la hiérarchie naissante et de l'initiation baptismale : le mot communion servira à désigner à la fois la participation au sacrement du corps et du sang du Christ, et l'appartenance à son Église. Saint Augustin a mis à maintes reprises en une vive lumière cet aspect de l'eucharistie, « *signum unitatis*, *vinculum caritatis* ». Le pécheur ou l'hérétique que l'Église rejette de son sein sera un excommunié. Le Sauveur aurait pu dire : « Sur la fraction du pain je bâtirai mon Église ».

Cependant, il ne l'a pas dit, mais il a dit à

Simon : « Tu es Pierre et sur cette pierre (que tu es) je bâtirai mon Église », donc une *knischta* où Pierre aura une mission à lui, qu'il n'a évidemment pas à la cène, et pas davantage dans la fraction du pain des premiers jours. On ne se laissera donc pas persuader par M. Kattenbusch que Jésus a réalisé à la dernière cène ce qu'il avait promis à Simon.

L'Église est une communion, oui certes; elle est une *societas fidei et Spiritus sancti in cordibus,* oui encore ; et en même temps elle est une société visible et organisée, *societas externarum rerum ac rituum;* mais elle possède une autorité qui lie et délie, une autorité qui décide chaque fois qu'une décision est nécessaire, et qui décide au nom du Christ, M. Kattenbusch l'a bien entrevu, mais il semble en avoir été un peu effrayé.

RÉPONSE A UNE LETTRE DE F. W. PULLER

Vénéré et cher Monsieur Puller,

Je suis très reconnaissant à M. Portal de m'avoir fait tenir votre lettre du 21 juin, et je suis très touché de tout ce que vous me dites dans cette lettre de trop bienveillant.

Dans mon article de la *Revue des jeunes* du 10 avril, vous avez relevé le passage qui concernait votre savant livre *The primitive Saints and the see of Rome,* et où je disais que vous vous étiez appliqué à mettre en tout son relief le schisme d'Antioche (361-398) et le schisme d'Acace (484-519), en « ne disant pas un mot du pape Innocent, du pape Célestin, du pape Léon ». Vous me répondez que, si je consulte l'index de votre livre, je trouverai que vous avez « nommé chacun de ces trois papes en divers passages ». Je m'empresse de le reconnaître.

Il reste vrai cependant que vous avez tiré

tout l'avantage que vous estimiez être en droit de tirer du schisme d'Antioche et du schisme d'Acace, et que vous avez sacrifié celui que nous sommes en droit de tirer de la période qui va de l'affaire de saint Jean Chrysostome en 404 au concile de Chalcédoine en 451.

Vous me dites dans votre lettre : « Au sujet des relations du pape Célestin avec le concile d'Éphèse et du pape Léon avec le concile de Chalcédoine, vous trouverez quelques mots à la page xxxii de mon livre. Dans une note marginale que j'ai ajoutée en 1900, et qui se trouve sur cette page, j'ai prié mes lecteurs de se référer à certains écrits du Dr Bright, où il discute avec beaucoup de science les relations de ces deux papes avec les deux conciles... Il me paraissait inutile de refaire en 1900 ce que la plume magistrale du Dr Bright avait fait d'une manière si satisfaisante en 1896 et 1899 ». C'est à merveille, mais cela confirme bien que vous avez laissé de côté deux séries de faits de la première moitié du ve siècle qui ne revenaient pas à votre thèse, à savoir que « la communion avec le siège de Rome n'est pas une condition nécessaire pour être membre de l'Église catholique ».

Pour le pape Innocent, vous me dites que j'ai spécialement en vue « le recours de saint Jean Chrysostome à Rome et l'action du pape Innocent en réponse à ce recours ». Vous ajoutez : « Eh bien, si vous voulez avoir la bonté d'examiner la

page 481 de mon livre, vous trouverez que j'y ai dit quelques mots au sujet de la lettre que saint Chrysostome a adressée aux évêques italiens qui occupaient des sièges métropolitains, c'est-à-dire saint Innocent de Rome, saint Vénère de Milan et saint Chromace d'Aquilée... La même lettre est adressée à tous les trois. Dans cette lettre, saint Chrysostome ne fait aucun appel à un tribunal supérieur; il avait déjà fait son appel à un concile œcuménique, et saint Innocent dans sa réponse reconnaît que le rassemblement d'un concile œcuménique devrait être arrangé. Il a fait de son mieux. Il a écrit aux empereurs, mais sans résultat. Tous les trois métropolitains ont assuré saint Chrysostome qu'il continuait à être dans leur communion, et tous les trois ont répudié la validité des actes du pseudo-synode du Chêne. Dans l'année 406, saint Chrysostome a écrit des lettres de remercîment à Innocent, Vénère et Chromace ». Vous concluez : « Ce sont les raisons qui m'empêchent de regarder cet incident dans la vie de saint Chrysostome comme un argument en faveur des prétentions papales ».

Il est très exact que la question est traitée en quinze lignes de la page 481 de votre livre : c'est peut-être peu, et vous ne m'en voudrez pas d'y revenir.

Que la lettre adressée par saint Jean Chrysostome au pape Innocent, en 404, soit adressée (la même) à l'évêque de Milan et à l'évêque

d'Aquilée, encore que l'on y puisse faire quelque difficulté, je le concède. Je suis même porté à conjecturer qu'elle dut être adressée à bien d'autres métropolitains d'Occident, car, en 406, en même temps qu'il écrit pour le remercier à l'évêque de Milan, nous voyons saint Jean Chysostome remercier l'évêque de Carthage, l'évêque de Salone, d'autres encore dont nous ignorons les sièges, comme Maximus et Asellus. A s'en rapporter à l'usage, ces diverses lettres durent être transmises de Rome à leurs destinataires.

Que saint Jean Chrysostome, en écrivant en Occident, n'ait fait appel à aucun tribunal supérieur, puisqu'il avait fait appel à un concile œcuménique, je le concéderai encore. Il se tourne vers l'Occident, il demande le secours des évêques d'Occident. Il demande expressément que l'on tienne pour nulle (provisoirement) la sentence du concile du Chêne, qui l'a déposé. Le pape Innocent entre parfaitement dans ses vues. Il s'agissait en effet de juger si la sentence prononcée contre saint Jean Chrysostome par le concile du Chêne était ou n'était pas inique : l'évêque de Rome aurait pu en décider, comme il avait fait jadis, dans des cas analogues, pour Eustathe de Sébaste, comme il fera plus tard pour Théodoret de Cyr ou pour Eusèbe de Dorylée : mais il pouvait aussi s'en remettre à un concile par lui accepté et où il serait présent ou repré-

senté, un concile qui réunirait l'Orient et l'Occident, comme avait été (au moins dans le plan du pape Jules) le concile de Sardique appelé à juger saint Athanase, comme devait être le concile d'Italie par lequel un moment saint Léon songera à faire juger la cause de Flavien. Saint Jean Chrysostome a demandé un concile œcuménique : on ira au concile.

Les précédents voulaient que le prince convoquât le concile quand il devait être œcuménique, et y invitât les évêques. Le pape Innocent profite de la présence de l'empereur Honorius à Rome pour obtenir de lui qu'il intervienne auprès de l'empereur Arcadius son frère. Et, en effet, Honorius écrit à Arcadius que les deux partis, c'est-à-dire, soit saint Jean Chrysostome, soit ses adversaires, ont envoyé des députés à l'évêque de Rome et aux évêques d'Italie, que l'affaire requiert un concile commun de l'Orient et de l'Occident : il presse pour que le concile soit convoqué.

Il est clair que, si l'on compte sur l'Occident, Rome est le centre où tout de suite l'affaire de Constantinople aboutit : on en réfère à Rome, on veut avoir Rome pour soi, et, comme dit Tillemont, « ceux qui aimoient l'Église avoient recours à celui qui estoit chargé de veiller sur tout le troupeau de Jésus Christ et de procurer partout l'observation de la discipline et des saints canons ». C'est le pape Innocent qui, l'Occident

étant unanime avec lui, prend la cause de saint Jean Chrysostome en mains.

C'est lui qui écrit au clergé de Constantinople resté fidèle à l'évêque exilé, et lui exprime l'espoir qu'il met dans le concile projeté. Dans cette même lettre, il se déclare absolument pour saint Jean Chrysostome, et ne veut reconnaître aucun des évêques intrus par ses ennemis. Il agit à Ravenne auprès d'Honorius, Chromace d'Aquilée en fait autant, de même les évêques d'Italie réunis en concile (à Rome?) : ils sont d'accord pour demander un concile œcuménique à réunir à Thessalonique. Honorius prie le pape Innocent d'envoyer cinq évêques accompagnés de deux prêtres et d'un diacre de Rome, en légation à Constantinople, pour porter la lettre par laquelle l'empereur presse Arcadius de réunir le concile à Thessalonique. On sait quel accueil brutal Arcadius réservait à ces légats.

Évidemment, le pape Innocent n'a rien obtenu de l'empereur Arcadius, mais il a pris fait et cause pour saint Jean Chrysostome, sans attendre le concile œcuménique qui devait prononcer, et, quand saint Jean Chrysostome a été mort, il a mis cette condition à la communion de Rome avec Constantinople, Antioche, Alexandrie, que le nom de l'évêque déposé et exilé serait replacé dans les diptyques, ce qui était exiger le désaveu du concile du Chêne. C'est l'acte le plus significatif de la courageuse et si honorable conduite

du pape Innocent : il tient tête à l'empereur de Constantinople, il tient tête aux trois plus grands sièges d'Orient, et ceux-ci finissent par céder à son intransigeance, loin de professer qu'ils n'ont pas besoin de sa communion pour appartenir à l'Église catholique.

Vous me dites que vous ne voyez pas là un argument en faveur des prétentions papales. On peut, j'espère, n'être pas de votre avis, et voir là au contraire un fait aussi capital que celui du recours à Rome de saint Athanase qui a donné occasion au concile de Sardique : le recours de saint Athanase et le recours de saint Jean Chrysostome sont les deux faits qui ont accrédité la maxime attestée à Constantinople par Socrate et Sozomène, vers 440, qu'il n'y a pas de sentence définitive sans l'assentiment de l'évêque de Rome, maxime qui semble être l'exacte confirmation du *Causa finita est* prononcé à propos du pape Innocent par saint Augustin, en 417.

Je n'ai pas sous les yeux le livre de M. Bright, mais j'ai celui M. William Ernest Beet, *The rise of the papacy* (1910), et j'y trouve sur le pape Innocent une page de conclusion d'un sens historique qui n'est pas sans justesse : « This great prelate, dit-il, was something more than a bishop, something more even than Patriarch of the West, and it seems therefore both desirable and not incorrect to speak of the papacy, in its earlier form, as beginning with him » (p. 60).

Vous voyez comme les faits qui vous semblent incapables de justifier ce que vous appelez les prétentions papales sont ceux où M. Beet, qui certes n'est pas un catholique romain, découvre la première manifestation de la papauté. Et je crois qu'un historien sans parti pris estimera que la papauté (je n'attache pas d'importance au mot, mais à la chose) n'a pas attendu le pape Innocent pour se faire sentir dans l'histoire de l'Église.

A mon tour je vous prie d'excuser la longueur de cette lettre, et vous demande de croire au prix que j'attache à la science de votre livre *The primitive saints and the see of Rome,* tout en regrettant que vous ayez fait parmi les « primitive saints » plus de place au schismatique Acace qu'à saint Jean Chrysostome.

Veuillez trouver ici mes respectueux et bien sympathiques hommages.

Paris, 5 *juillet* 1923.

RÉPONSE A M. GLUBOKOVSKY[1]

En réponse à mon article paru en français dans la *Revue des jeunes* du 10 avril 1923, et en anglais dans les *Blackfriars* de juin suivant, M. le prof. Glubokovsky a donné à la revue londonienne *The christian East* de novembre 1923 un article d'une noble tenue intitulé « *Papal Rom and orthodox East* ». Je ne pouvais avoir un contradicteur plus compétent et plus distingué que l'ancien professeur de l'académie ecclésiastique de Pétrograd, aujourd'hui professeur à l'académie ecclésiastique de Sofia, et bien connu parmi nous historiens pour son *Saint Théodoret évêque de Cyr* (1890), le meilleur livre que l'on ait sur ce beau sujet, au jugement de M. Harnack.

M. Glubokovsky m'accorde que je m'établis sur le terrain des faits, et ce terrain nous est heureusement commun. Nous abordons les faits avec la même méthode. Mais il nous arrive de ne pas en donner toujours la même interprétation. M. Glubokovsky ne sera pas surpris que je

1. Paru dans *The christian East*, février 1924.

défende l'interprétation que j'ai proposée, et dont je voudrais lui montrer qu'elle est légitime, sans y mêler de controverses confessionnelles.

En se séparant du Siège de Rome, en 1054, l'Église d'Orient s'est-elle trouvée, en ce qui concerne l'autorité de saint Pierre considérée comme se perpétuant dans l'Église de Rome, abandonner quelque chose qui aurait été antérieurement et un temps de sa doctrine? A cette question Bishop Gore répond : Non, le catholicisme grec n'a pas professé une telle doctrine. Et M. Glubokosvky rappelle que j'ai répondu : Oui, le catholicisme grec a répudié ce qu'il acceptait au temps du concile de Chalcédoine. M. Glubokovsky, quant à lui, abonde dans le sens de Bishop Gore.

Tenons-nous à la question ainsi posée.

I

M. Glubokovsky me prête cette présupposition que « la papauté dans sa présente forme est *entirely identical* avec celle de l'époque des sept conciles œcuméniques ». J'ai à peine besoin de dire que cette affirmation massive n'est pas de mon cru. L'identité de la papauté à travers les siècles, comme de toute la constitution divine de l'Église, doit être entendue en fonction de la loi du développement, d'abord. Et il faut en outre soigneusement distinguer ce qui appartient à la

constitution divine de l'Église de tout ce qui est institution ecclésiastique contingente, comme les provinces, les métropoles, les patriarcats, les concordats, le sacré collège, etc.

M. Glubokovsky a raison de dire cependant que nous nous appliquons à mettre en lumière « les divers faits historiques qui affirment la primauté unique et exclusive du pape », et que de ces faits le premier est que « les orientaux ont plus d'une fois appelé au siège romain où pareils appels étaient juridiquement examinés et où des décisions d'autorité étaient promulguées à leur sujet ». M. Glubokovsky a raison encore de dire que nous inférons d'appels de cette espèce que l'évêque de Rome était censé posséder, et ne doutait pas de posséder, une compétence qui s'étendait à toute la catholicité et qui se rattachait à une prérogative héritée de l'apôtre Pierre.

Le second fait serait « la primauté dogmatique des papes, pour autant que tous les conciles œcuméniques étaient des expressions de la volonté papale et recevaient des papes seuls leur pouvoir universel obligatoire dans l'Église ». Je tiens à faire remarquer à M. Glubokovsky que je ne me suis pas arrêté à considérer ce second fait.

II

Les appels ont fait l'objet d'une étude du P. Bernardakis (1905) que j'ai citée, parce qu'elle

est la plus complète que nous ayons, encore qu'elle pourrait être reprise et approfondie. Il conviendrait, de plus, de distinguer avec soin les appels qui s'adressent à l'Occident des appels qui s'adressent au Siège apostolique en tant que tel. Mais pour tant qu'on insiste sur cette distinction, il reste que, au v^e^ siècle et jusqu'à l'époque de Photius, des appels sont adressés d'Orient à l'évêque de Rome qui est saisi de jugements prononcés en Orient pour qu'il les revise. J'ai cité l'exemple caractérisé de l'appel formé contre les sentences du brigandage d'Éphèse de 449 par l'évêque de Constantinople Flavien, par l'évêque de Cyr Théodoret, par l'évêque de Dorylée Eusèbe. J'aurais pu citer un exemple tout aussi caractérisé, celui de l'évêque d'Éphèse Iddua, en 437, accusé devant l'évêque de Constantinople et son concile, jugé et innocenté par ce tribunal, poursuivi alors à Rome par ses accusateurs, et le pape Xystus confirmant la sentence de Constantinople.

M. Glubokovsky reconnaît que ces appels sont des faits incontestables, mais il s'applique à leur enlever toute valeur canonique. Les appelants sont des « individus qui ont subi de graves dommages et qui cherchent un rétablissement de leurs droits » ; ils appellent à Rome « parce qu'ils n'ont pas d'autre moyen valable, les autorités de l'Orient se trouvant être, dans l'occasion, leurs ennemis et leurs persécuteurs » ; ils exaltent

l'autorité du pape « pour assurer à leur profit spécial plus d'importance au verdict du pape ». Concédons! Mais quand M. Glubokovsky conclut : Ces appels « n'étaient ni constitutionnels, ni réguliers, mais extraordinaires et sporadiques », nous avons le droit de lui dire : *Sporadic,* oui; *extraordinary,* oui encore, car enfin bien des orientaux qui auraient pu appeler à Rome des sentences injustes de l'Orient, s'en sont abstenus; mais *neither constitutional nor regular,* non.

Sans doute, aucun canon oriental ne prévoit ces appels, à l'exception des canons de Sardique qui ne sont ni œcuméniques, ni orientaux, encore que saint Athanase y ait collaboré. Mais aucun canon oriental, jusqu'à Photius, n'a interdit ces appels.

Nous avons la preuve que, à Constantinople, autour de 440, on les tenait pour réguliers, puisque, à propos du recours à Rome de saint Athanase déposé par les ariens, les deux historiens grecs, tous deux hommes de loi, tous deux de Constantinople, Socrate et Sozomène, ce dernier bien en cour auprès de l'empereur Théodose II, déclarent que c'est une loi ecclésiastique que soit invalide tout ce qui est prononcé contre la volonté de l'évêque de Rome : Μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας[1]. Si, comme le suppose M. Har-

1. Socrat. *H. E.* II, 17. Voyez mon *Siège apostolique,* p. 411-416. Voyez dans B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du* XI^e *siècle* (1924),

nack[1], cette règle a été formulée par le pape Jules, combien il est remarquable que, cent ans plus tard, elle soit mentionnée comme un canon organique de l'Église par les deux historiens grecs de l'Église du temps de Théodose II!

Veut-on une autre preuve? Eustathe de Sébaste, déposé en 357 par un obscur concile de Mélitène, déposé une seconde fois avec plus d'éclat par les ariens réunis à Constantinople en 360 autour de Constance II, vient à Rome en 366, se fait rétablir par le pape Libère, et revient en Orient avec la lettre qui le rétablit : saint Basile, de qui on tient le fait (*Epist.* CCLXIII, 3), ne trouve rien là que de régulier.

M. Glubokovsky insiste. Si, dit-il, les sentences d'appel prononcées à Rome avaient été souveraines, définitives, « il n'y aurait pas eu lieu soit de les reviser, soit de les approuver ». Or dans le cas de Théodoret, nous voyons le pape Léon relever l'évêque de Cyr de la sentence fulminée contre lui par le brigandage d'Éphèse, puis, « toute l'affaire fut soumise à un contrexamen

ce qui est cité du *Nomocanon* de saint Méthode, et notamment ceci : « A cause de sa primauté, le pontife de Rome n'est pas obligé de se rendre à tous les saints conciles œcuméniques, mais sans sa participation, manifestée par l'envoi de quelques-uns de ses subordonnés, tout concile œcuménique est inexistant, et c'est lui-même qui ratifie ce qui a été décidé dans le concile. S'il y a quelqu'un qui paraisse opposé à ce que nous disons, qu'il veuille bien examiner ce que le même très saint pape Léon écrivait à Marcien et à Pulchérie de pieuse mémoire, ce qu'il écrivait aussi à l'évêque de Constantinople déjà nommé Anatole, et il sera convaincu de la vérité de ces choses ». *Op. cit.* p. 39.

1. *Dogmengeschichte*, t. II[4], p. 102.

par le concile de Chalcédoine, qui, seul, rétablit Théodoret ».

L'argument développé là n'est pas nouveau, car déjà Bossuet tire parti de cette sorte de revision par le concile d'une sentence prononcée par le pape (*Gallia orthodoxa*, III, 18). En fait, les magistrats, qui d'ordre de l'empereur forment le bureau du concile, à Chalcédoine, invitent Théodoret à prendre séance, parce que, déclarent-ils, « le très saint archiévêque Léon lui a rendu la dignité épiscopale et que le très divin et religieux empereur a ordonné qu'il prenne part au concile ». Donc Théodoret est en règle. Mais son entrée soulève un tumulte. Les évêques de la faction de Dioscore (Égypte, Illyricum, Palestine) demandent son expulsion, sous prétexte qu'il est favorable à Nestorius. Les évêques de Pont, de Thrace, d'Asie, manifestent en sens contraire et crient : « A la porte Dioscore l'assassin! » Le bureau supplie les évêques de s'apaiser, et pour concilier les deux factions décide que Théodoret prendra place au banc des accusateurs, et le calme revient. En somme, le bureau consent à ce que le cas de Théodoret soit réservé, non qu'il soit douteux, mais parce qu'il y a contre Théodoret une faction qui ne désarme pas. A la VIII[e] session, Théodoret est requis d'anathématiser Nestorius, et il s'exécute. Le bureau prononce alors : « Tout doute est levé au sujet du très théophile Théodoret, puisqu'il a anathématisé devant nous Nestorius,

et qu'il a été reconnu par le très théophile et très saint archiévêque Léon de la vieille Rome... Il ne reste plus à votre piété qu'à prononcer que Théodoret doit recouvrer son Église, ainsi que le très saint archiévêque Léon a jugé ». Les acclamations éclatent qui approuvent la proposition du bureau : « Théodoret est digne de son siège ! Nombreuses années à l'archiévêque Léon ! Après Dieu, Léon a jugé ! » Peut-on dire après cela que « *The whole affair was submitted for re-examination at the council of Chalcedon, which, alone, reinstated Theodoret* »? C'est une exagération manifeste. On a accordé à une faction du concile, la faction qui était solidaire du brigandage d'Éphèse, que Théodoret rendrait raison de son orthodoxie : les légats du pape n'ont pas fait difficulté d'accorder cette satisfaction à la minorité du concile, nous ne pouvons être plus difficiles qu'eux.

M. Glubokovsky poursuit : « L'Église est reconnaissante aux papes des services historiques qu'ils ont rendus au christianisme, mais faire de ces services un droit de domination dogmatique sur toute l'Église serait une usurpation... Si P. Batiffol s'en rapporte au style trop déférent, et même servile, des appels de l'Orient à Rome, on doit distinguer entre ce qui est convention et ce qui est dogme, et ne pas mettre le premier élément au rang du second ». M. Glubokovsky a raison de dire que dans telles lettres d'appel d'orientaux à Rome il y a des termes d'une déférence sujette à

caution. Bishop Gore, dans l'article qu'il a écrit sur saint Léon pour le *Dictionary of christian biography,* dit que Théodoret met très en relief la primauté du Siège de Rome, mais qu'il ne fonde pas cette primauté sur les prérogatives « qui servent à saint Léon à fonder sa *primacy* ». C'est une observation de valeur. Je ne pense pas que nous devions tirer parti, nous catholiques romains, des déclarations éloquentes, mais inadéquates, de lettres comme celles de Théodoret, de Flavien, d'Eusèbe de Dorylée, pas plus que des déclarations de Nestorius exaltant le pape saint Léon, « le Siège de saint Pierre et l'honneur apostolique », dans son *Livre d'Héraclide*[1]. Pareilles déclarations sont intéressées. Ce qui compte, la seule chose qui compte, c'est l'appel.

Car l'appel suppose à Rome une compétence, et, supposé que les orientaux ne se fassent pas de cette *potestas* une idée aussi nette que les occidentaux, que les Romains, encore est-il qu'ils y recourent et contre qui? contre des conciles d'Orient comme le brigandage d'Ephèse (ce nom de « brigandage » lui a été donné par saint Léon et lui est resté), c'est-à-dire un concile qui avait tous les dehors d'un concile général et qui avait pour lui l'empereur.

Nous pouvons donc conclure que M. Glubokov-

1. F. Nau, *Le livre d'Héraclide* (1910), p. 302. Voyez mon étude « Les recours à Rome en Orient avant le concile de Chalcédoine » *Revue d'histoire ecel.* 1925, p. 5-32.

sky n'est pas fondé à écrire : « Ainsi nous arrivons à cette conclusion que les appels des orientaux à Rome ne signifient pas que les orientaux acceptaient la *primacy* des papes ».

III

Venons au fait du concile de Chalcédoine.

« Il est impossible de supposer que les papes dominaient les conciles dont l'autorité était plus haute que celle des papes, ceux-ci étant tenus à une manifeste subordination ». En parlant ainsi, M. Glubokovsky ne tient pas compte de ce fait, d'abord, que dans un concile comme celui de Chalcédoine, l'évêque de Rome représenté par ses légats comptait au moins pour tout l'Occident, c'est-à-dire pour la moitié de la catholicité universelle. On ne peut pas parler de subordination de l'Occident envers l'Orient et prétendre que le concile était en fait plus que le pape.

Donc, dès là que le concile prenait une résolution sans le pape ou contre le pape, il cessait d'être l'accord de l'Orient et de l'Occident, pour n'être plus œcuménique qu'au sens où οἰκουμένη désigne les États du basileus [1].

1. On le vit bien après Chalcédoine. Le pape ayant différé jusqu'au printemps de 453 d'approuver les décisions du concile, les orientaux qui auraient voulu faire échec au concile se prévalaient de l'abstention du pape : « Infirma vel dubia videri volunt statuta concilii, quae nulla sunt consensus mei sententia roborata », écrit saint Léon, 21 mars 453, *Epistul.* CXVII, 1.

Un autre fait a été négligé par M. Glubokovsky, qui est que le concile de Chalcédoine a accepté que l'évêque de Rome s'affirme la tête de toutes les Églises : « Nous étions là environ cinq cents, que tu conduisais comme la tête conduit les membres », dira au papé saint Léon la lettre synodale du concile. Voilà une subordination catégorique, consentie, de la part ces évêques orientaux envers l'évêque de Rome. Et cette fois les évêques ne sont pas des persécutés, mais bien le catholicisme grec assemblé, unanime, maître de ses démarches et de ses déclarations. Quant à la leçon qui s'en dégage, elle a été tirée par V. Soloviev, dans son livre ardent, *La Russie et l'Église universelle*, où il montre comment le concile de Chalcédoine s'est incliné devant les revendications de saint Léon, loin de s'élever contre elles[1]. Si saint Léon a été un usurpateur, écrit Soloviev, il faut accuser le concile de Chalcédoine de prévarication.

M. Glubokovsky me soupçonne d'avoir « un grand embarras avec le 28e canon du concile de Chalcédoine ». Je puis le rassurer pleinement. C'est en effet me prêter une pensée qui n'est pas la mienne, que de dire que je tiens le 28e canon de Chalcédoine « comme ayant indubitablement la valeur d'un canon de concile œcuménique ». Dès l'instant que le pape Léon repousse ce canon,

1. V. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, éd. franc. 1922, p. 181-202.

comment pourrait-on lui donner cette valeur?

Mais pourquoi le pape Léon le repousse-t-il ? Les légats de saint Léon ont dans leurs instructions de ne pas laisser violer la volonté des saints pères et amoindrir la personne du pape, et de ne pas tolérer que quelque évêque, fort de la prépotence de sa ville, essaie d'usurper. La volonté des saints pères est représentée par le 6e canon de Nicée, dans lequel on croit à Rome trouver consacrée une hiérarchie des sièges, qui fait de Rome le premier, d'Alexandrie le second, d'Antioche le troisième. Au fond, la vraie raison de saint Léon est qu'il se rend clairement compte que Constantinople tend à créer à son propre profit en Orient une papauté, et une papauté d'essence politique.

« Quel n'eût pas été son aveuglement, s'il n'y avait pas discerné un grand danger pour l'unité de l'Église et pour la dignité de l'épiscopat grec ! A l'antique conception de la fraternité chrétienne présidée par l'Église apostolique de Rome, on était en voie d'en substituer une autre, celle de l'Église dirigée de la capitale par un prélat, que sa situation, souvent aussi son origine et ses tendances d'esprit, plaçaient sous l'influence immédiate de la cour et du gouvernement? Et puis, allait-on pousser plus loin l'application de ce principe que l'évêque de la résidence impériale a droit à une juridiction souveraine? Transportée en Italie, cette notion de droit ecclésiastique n'allait

à rien moins qu'à déposséder le siège de saint Pierre au profit de l'évêque de Ravenne [1] ».

L'évêque de Constantinople et sa faction avaient escompté que le 28e canon passerait sans protestation. Mais le concile de Chalcédoine demande au pape Léon de confirmer le 28e canon, spécialement. Pourquoi ? Parce que dans l'*Actio* XVI du concile, ledit canon ayant été accepté par tous les évêques présents et aussi bien par le bureau qui représente l'empereur, le légat Lucentius a demandé que ledit canon fût repoussé, ou que l'on prit acte de sa protestation, et que nous sachions, dit-il, « ce que nous devons en référer à l'apostolique et précellent évêque de toute l'Église, afin que lui-même puisse juger de l'offense faite à son siège et de la transgression des (anciens) canons ». Le premier mouvement du concile fut de ne rien entendre ; puis il se ravisa ; et la lettre synodale fut adressée à Rome, qui demandait au pape Léon de confirmer et les sentences doctrinales et le canon 28. Le pape Léon refusa le canon. Dans ces conditions, je ne comprends pas M. Glubokovsky écrivant : « Nous préférons rester d'accord avec le concile œcuménique, dont la validité n'est pas contestée par Rome même ». Rester d'accord avec le concile, c'est solliciter et recevoir le jugement de Rome sur le canon que le concile a soumis à Rome, et que Rome a rejeté.

1. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. III, p. 464.

IV

M. Glubokovsky dans le paragraphe qu'il consacre à la question de savoir quelle primauté on trouve dévolue à saint Pierre dans le Nouveau Testament, résume sa pensée dans cet aphorisme : « A mon jugement exégétique il n'y a pas de justification biblique pour les revendications papales à l'époque des conciles œcuméniques ». J'entends que les *papal claims* du temps des conciles œcuméniques n'ont pas de justification biblique.

Nous reconnaissons là l'exégèse négative que nous retrouvons embusquée dans tous les textes scripturaires qui peuvent avoir une portée dogmatique ou confessionnelle : si ces textes sont authentiques, ils ne prouvent rien, mais s'ils prouvent quelque chose, ils ne sont pas authentiques! On peut échapper à ce dilemme en tâchant de ne faire dire aux mots que ce qu'ils disent, comme s'applique à le pratiquer, par exemple, l'article « Simon Peter » de Chase dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings.

L'historien a aussi le droit de dire que l'histoire subséquente éclaire la signification de textes qui sans elle resteraient obscurs.

Le cardinal Newman a écrit que des paroles du Sauveur comme « Sur cette pierre je bâtirai mon Église », sont des prophéties et des pro-

messes, « promesses qui étaient tenues par celui qui les avait faites, prophéties qui devaient être accomplies selon le besoin et interprétées par les événements, par l'histoire », et par l'histoire Newman entend, non pas l'histoire apostolique, celle qui est racontée dans les Actes des Apôtres, mais l'histoire ecclésiastique, celle du IV^e^ et du V^e^ siècles [1].

Voilà ce qu'un historien peut et doit dire, en laissant aux exégètes l'exégèse. Quant au texte I *Cor.* I, 12, je persiste à le croire beaucoup plus significatif que ne le croit M. Glubokovsky. Si besoin était, je le renverrais au travail du P. Roiron, « Saint Paul témoin de la primauté de Pierre », *Recherches de science religieuse,* 1913, p. 489-531.

V

Le dernier paragraphe de M. Glubokovsky n'a plus guère trait à des considérations d'histoire, et rentre, un peu trop pour mon goût, dans la manière polémique. Je me dois cependant de répondre à un reproche qui m'est adressé. J'ai dit, en effet, que la prérogative propre au pape ne supprime pas la prérogative et l'utilité du concile œcuménique.

1. NEWMAN, *An Essay on the development,* éd. 1878, p. 156.

Les théologiens catholiques, en effet, enseignent que le pape ne peut toucher à la constitution divine de l'Église. Le pape ne peut donc supprimer l'épiscopat, qui appartient à cette constitution divine, ni supprimer la fonction de cet épiscopat *in magisterio et regimine ecclesiastico*.

M. Glubokovsky semble croire que les conciles œcuméniques appartiennent à la constitution divine de l'Église : ils n'appartiennent qu'au *Kirchenrecht*. Ils ne sont pas, en effet, une institution du Christ ou des apôtres. Leur *magisterium* est le *magisterium* collectif de l'épiscopat universel, en y comprenant l'évêque de Rome. L'assistance du saint Esprit qu'ils revendiquent est celle qui est promise à cet épiscopat universel. Les conciles œcuméniques ne sont jamais absolument nécessaires.

Mais, poursuit M. Glubokovsky, supposé le pape infaillible, le concile œcuménique (sans le pape) n'a pas « *the decisive voice in church affairs* ». Nous l'accordons sans difficulté. Donc conclut M. Glubokovsky, « les conciles, et pleinement les conciles œcuméniques en tant que tels, n'ont plus de place dans le système présent de la papauté ». M. Glubokovsky ne conçoit le concile que souverain, nous le concevons coordonné, coordonné à l'autorité du pape en l'absence duquel il ne s'assemble pas.

Alors le concile n'est pas libre ! Non, il n'est pas libre, si le pape s'est prononcé *ex cathedra*

sur la question soumise au concile, mais l'hypothèse est vaine. En réalité, le concile est consulté sur une question qui n'a pas été définie *ex cathedra*, il l'examine, il la discute : on a vu au concile de Trente la question de la souveraineté du pape, mise à l'ordre du jour par les légats, et retirée, parce que le concile ne s'accordait pas sur la formule proposée[1]. On peut voir dans les procès-verbaux du concile du Vatican quels amendements les définitions ont subis avant d'être fixées.

Cette coordination a toujours été la règle, même au temps où saint Léon faisait précéder le concile de Chalcédoine de sa lettre à Flavien. Si M. Glubokovsky veut bien consulter la *Collectio Lacensis*, t. VII (1890), p. 286 et 397, il verra que, au concile du Vatican, on a discuté la question de savoir quelle serait la condition des futurs conciles œcuméniques, et fortement affirmé soit l'utilité, soit la liberté, qu'on leur reconnaît.

Un dernier mot : M. Glubokovsky oppose, en terminant, ce qu'il appelle « *the ascending progress* » du catholicisme romain à ce qu'il appelle « *the order of the œcumenical councils* », et il déclare que la papauté, « avec sa suprématie qui absorbe tout, restera un insurmontable obstacle à notre réunion avec le catholicisme romain ».

1. G. CONSTANT, *La légation du card. Morone près l'Empereur et le concile de Trente* (1922), p. 479.

Non, il n'est pas d'obstacle insurmontable à la réalisation des desseins de Dieu sur son Église. Le jour où M. Glubokovsky découvrirait, comme Soloviev, que la *potestas* papale rentre dans l'ordre des conciles œcuméniques, ainsi qu'en témoigne le concile de Chalcédoine, la réunion du catholicisme oriental au catholicisme romain serait bien près de s'accomplir, pour le bénéfice de l'un et de l'autre.

RÉPONSE A BISHOP GORE[1]

Si je croyais que l'échange de vues qui s'institue ici entre Bishop Gore[2] et moi est un simple exercice de controverse et qui ne peut aboutir à aucune issue, comme Bishop Gore en exprime la crainte, je me récuserais d'y prendre part.

Mais je crois, au contraire, que les plus vieux sujets de controverse peuvent être revisés et tirés au clair dans bien des cas, à condition de les aborder historiquement, quand faire se peut. Bishop Gore nous fait l'honneur de voir en France une école historique qui a usé de cette méthode. Nous avons eu Duchesne, en effet, mais l'Angleterre a eu Lightfoot : ensemble ils professaient que le passé ne se comprend que dans le passé et par le passé. C'est à ce criterium que l'on distingue l'historien du controversiste.

1. Le présent article a été inséré dans *The christian East* de décembre 1924.

2. La réplique de Bishop Gore à mon article de la *Revue des Jeunes* du 10 avril 1923, a paru dans *The Christian East* de juin 1924, sous le titre de « Papal Rome and the orthodox East ».

Il suffirait de rappeler la défense poursuivie victorieusement par Lightfoot de l'authenticité des épîtres ignatiennes, et du même coup de la primitivité de l'épiscopat monarchique, pour signaler un des services de premier ordre rendus par l'histoire, et pour montrer comment toutes les controverses ne sont pas sans issue.

Dans son édition de saint Clément de Rome (1890), Lightfoot consacre une dissertation à la primauté de saint Pierre dans le Nouveau Testament. « Le sujet que je me propose de discuter, écrit-il, est essentiellement mêlé à la controverse, mais j'espère le traiter aussi peu que possible comme une matière de controverse... Je m'y attacherai, dans la limite du possible, comme à une étude historique[1] ». Quiconque voudra prendre la peine de lire la dissertation, se convaincra que Lightfoot découvre à saint Pierre dans les textes évangéliques une primauté.

Il n'est pas impossible que Lightfoot lui-même ait passé par une sorte de *crescendo* de clairvoyance. Dans son commentaire de l'épître aux Romains de saint Ignace (1885), il a tendance à minimiser le témoignage rendu par l'évêque d'Antioche à l'Église romaine. Dans son commentaire de l'épître de saint Clément, au contraire, le

1. J. B. Lightfoot, *S. Clement of Rome*, 1890, t. II, p. 481 : « The subject which I purpose discussing in the present appendix is essentially mixed up with controversy; but I hope to treat it as little controversially as possible... I shall pursue it, as far as possible, as a historical study ».

jugement qu'il porte sur la conscience que Rome a dès lors de sa primauté est un jugement bien remarquable. « Le langage de cette épître, écrit-il, nous permet de comprendre le secret de la croissance de la domination papale ». Lightfoot ne veut pas que l'auteur de l'épître réclame en son nom « l'autorité papale » ; cette autorité est celle de l'Église de Rome, non de l'évêque de Rome ; le nom et la personnalité de Clément ne sont pas à part de l'Église dont il est le porte-parole. *Transeat.* « Il est d'autant plus instructif d'observer le ton pressant presque impérieux que les Romains prennent en s'adressant à leurs frères de Corinthe, dans ces dernières années du premier siècle... Il peut sembler étrange de décrire cette noble remontrance comme le premier pas vers la domination papale. Et cependant, il n'y a pas de doute, c'est bien cela ». Lightfoot souligne la différence que l'on saisit entre l'attitude de Clément à la fin du premier siècle et celle de Victor à la fin du second, mais il les rapproche avec raison. Il y a loin de là aux revendications d'un Grégoire VII, d'un Innocent III, d'un Boniface VIII, ou seulement de saint Léon, mais c'est tout de même un pas décisif. Une continuité se dessine entre le pape Clément, le pape Victor, saint Léon, la première affirmation de cette continuité se rencontrant dans cette épître romaine du dernier *decennium* du premier siècle. La primauté ecclésiastique de Rome était, non pas en germe, mais en acte :

Rome parlait « comme si elle avait un droit à estimer que les conseils de paix qu'elle donnait (aux Corinthiens) étaient dictés par le saint Esprit[1] ».

Le fait historique est là mis en pleine lumière et Lightfoot ne craint pas d'en montrer la portée. Tout au plus pourrait-on lui reprocher d'en avoir négligé les antécédents et d'avoir trop vite présupposé que la primauté de l'Église romaine était inévitable, dès là que l'Église romaine était l'Église de la métropole du monde. Nous ne voyons pas, en effet, que pareille primauté se soit établie dans le judaïsme de la *Diaspora*, ou dans le mar-

1. *Ibid.* t. I, p. 69-70 : « The language of this letter, though itself inconsistent with the possession of papal authority in the person of the writer, enables us to understand the secret of the gro wth of papal domination. It does not proceed from the bishop of Rome, but from the church of Rome. The name and personality of Clement are absorbed in the church of which he is the spokesman. — This being so, it is the more instructive to observe the urgent and almost imperious tone which the Romans adopt in addressing their Corinthians brethen during the closing years of the first century... It may perhaps seem strange to describe this noble remonstrance as the first step towards papal domination. And yet undoubted ly this is the case. There is all the difference in the world between the attitude of Rome towards other churches at the close of the first century, when the Romans as a community remonstrate on terms of equality with the Corinthians on their irregularities, strong only in the righteousness of their cause, and feeling, as they had a right to feel, that these counsels of peace were the dictation of the Holy Spirit, and its attitude at the close of the second century, when Victor the bishop excommunicates the Churches of Asia Minor for clinging to a usage in regard to the celebration of Easter which had been handed down to them from the Apostles, and thus foments instead of healing dissensions. Even this second stage has carried the power of Rome only a very small step in advance towards the assumptions of a Hildebrand or an Innocent or a Boniface, or even of a Leo : but it is nevertheless a decided step... It was originally a primacy, not of the episcopate, but of the church (of Rome) ».

cionisme, ou dans le mithraisme. A cela près, la sollicitude et l'autorité de l'Église romaine se dégagent admirablement de l'examen de la *Prima Clementis* parLightfoot, et aussi bien (peu après Lightfoot) par R. Sohm, dans le tome Ier (1892) de son *Kirchenrecht*[1]. Veut-on voir, par contraste, ce que la controverse, la mieux informée, est capable de faire dans la même occurrence ? Que l'on ouvre tel livre qui veut nous dire ce que les saints primitifs ont pensé du siège de Rome, et que l'on y cherche quelle place y est faite à la *Prima Clementis*, on aura la surprise de constater que l'épître est traitée par prétérition.

Ces exemples suffiraient, s'il était besoin, à justifier le parti pris de Lightfoot et de Duchesne de ne considérer ces vieilles questions que dans la lumière de l'histoire. « *The points in controversy are so old !* » écrit Bishop Gore. C'est précisément pour cette raison qu'il nous plaît de les examiner avec une méthode plus neuve.

*
* *

Bishop Gore a pris soin de noter qu'il y a « parmi quelques écrivains protestants, et, ajoute-t-il, parmi nous anglicans, une plus pleine réali-

1. G. Edmundson, *The church in Rome in the first century* (1913), n'en veut rien connaître ! Comparer l'attitude gênée de C. F. Rogers, *Rome and the early church* (1925), p. 27.32.

sation que le développement de la papauté fut pour l'Occident, en un certain sens, *providentiel*, alors même que le dessein de la Providence a été çà et là trahi par des instruments humains ».

Cette observation de Bishop Gore ne doit pas passer inaperçue, car elle signale un déplacement des lignes des vieilles controverses. La papauté, si elle est quelque chose de providentiel, ne peut plus être éconduite brutalement comme elle l'était jadis. Elle ne peut pas ne pas être prise en considération. Le catholicisme ne se conçoit pas sans elle, non le catholicisme circonscrit à l'Occident, mais le catholicisme. Et qu'il se rencontre des anglicans pour le dire, c'est là un fait nouveau et d'importance.

Mais on ne voit pas que Bishop Gore se rallie sans réserves à ce langage. Il reste absolument réfractaire au « système papal », loin d'y voir rien de réellement providentiel, rien de désirable. La papauté ne peut être pour lui qu'une déformation de la constitution première du catholicisme, une usurpation de l'évêque de Rome sur l'autonomie des évêques dans la *Catholica,* une intrusion destinée à se muer en *imperium* et à rompre l'équilibre et l'unité de l'Église. Le système papal s'est développé en Occident « pour une large part à l'aide de faux documents, mais aussi sous la pression du besoin humain, dans lequel nous devons voir un dessein providentiel ». Déconcertante contradiction, la papauté fausse

le catholicisme, elle est le produit du besoin humain qu'on avait d'elle, et ce besoin lui-même est un dessein providentiel, servi à l'occasion par de faux documents, comme peuvent être la donation de Constantin ou les fausses décrétales ! Quel « *providential purpose* » est-ce là[1] ? Au fond, la pensée de Bishop Gore sur la papauté et son rôle déformant ne diffère pas de la pensée de Döllinger, à cela près que Bishop Gore y met infiniment plus de mesure et de sérénité que Janus, mais le radicalisme est le même.

Nous voudrions, dans les pages qui vont suivre, montrer les points faibles de la doctrine de Bishop Gore.

I

Nous ne pouvons, écrit Bishop Gore, nous dérober à la controverse sur le terrain scripturaire. Rome s'est donné l'avantage de capter l'imagination par sa grandiose interprétation du *Tu es Petrus*. En réalité, le reste du Nouveau Testament, quand on l'examine avec soin, spécialement les épîtres de saint Paul et de saint Pierre, « constitue un formidable obstacle à l'interprétation papale » du *Tu es Petrus*. « Rien, en effet, énonce M. Gore, ne me semble être plus certain que saint Paul ne reconnaissait pas d'au-

1. Dom CHAPMAN, *Bishop Gore and the catholic claims* (1905), p. 84 relevait déjà cette contradiction.

torité spirituelle sur terre supérieure à celle des apôtres (autorité dont il était si pleinement conscient en lui-même), et qu'il n'admettait pas de réelle différence de dignité ou d'office entre les apôtres ».

Que saint Paul n'admette pas de réelle différence de dignité ou d'office entre les apôtres, il faut pour se le persuader oublier l'épître aux Galates, où saint Paul nous raconte comment, trois ans après sa conversion, il monta à Jérusalem « pour faire la connaissance de Céphas », et demeura « quinze jours auprès de lui sans voir aucun des autres apôtres, si ce n'est Jacques frère du Seigneur » (*Gal.* I, 18-19)[1].

Quatorze ans plus tard, Paul monte de nouveau à Jérusalem : il va exposer « l'Évangile qu'il prêche parmi les Gentils », d'abord à toute la communauté des saints de Jérusalem, puis « à ceux qui paraissent être quelque chose », pour s'assurer de ne pas courir ou de n'avoir pas couru pour rien (II, 2). Paul a résisté aux « faux frères » qui s'étaient insinués dans les communautés établies par lui et voulaient y imposer la circoncision. Son autorité ne réussit pas à avoir raison de ces « faux frères », il est amené à venir soumettre le cas à Jérusalem, et là finalement « Jacques, Céphas et Jean, qui sont regardés comme des colonnes, dit-il, nous donnèrent la

1. Pour l'exégèse de ces textes, je renverrai au P. LAGRANGE, *Épître aux Galates* (1918).

main à Barnabé et à moi pour aller, nous aux païens, eux aux circoncis » (II, 9). Sans doute, Pierre est mis ici sur le même rang que Jacques et Jean, et encore n'est-il nommé qu'après Jacques, d'où l'on pourrait inférer qu'il n'est pas une autorité qui serait unique. Mais dans ce même passage, ces mêmes colonnes « reconnaissent que l'Évangile, écrit Paul, m'a été confié pour les incirconsis, comme à Pierre pour les circoncis, car celui qui a fait Pierre l'apôtre des circoncis m'a fait l'apôtre des Gentils » (II, 7. 8)[1].

Ainsi, à Jérusalem, il y a les saints, c'est-à-dire toute la communauté primitive; dans cette communauté, il y a ceux qui sont regardés comme des colonnes, Jacques, Céphas, Jean, et qui confirment l'Évangile de Paul; entre ces colonnes, il y a Céphas « en qui Dieu a opéré pour l'apostolat de la circoncision », comme il a opéré en Paul pour l'apostolat des Gentils (II, 8); et les colonnes prennent acte que l'Évangile a été confié à Paul pour les Gentils « comme à Céphas pour les incirconcis » (II, 7). Les Gentils confiés à Paul, les circoncis confiés à Pierre, et aussi bien aux autres colonnes (II, 9), voilà bien entre les apôtres une réelle différence d'office. D'autre part, Céphas plus en relief que Jacques et Jean,

1. Dom Chapman, « St. Paul and the revelation to St. Peter, Matt. XVI, 17 » dans la *Revue bénédictine*, 1912, p. 133-147, s'applique à montrer que dans *Gal.* I, 12-II, 10, saint Paul présuppose le récit donné dans Mat. XVI, 16-17, et que ce récit est familier aux Galates convertis. Cette vue est au moins à signaler.

Céphas apôtre itinérant comme Paul et tenant à l'égard des convertis de la circoncision une place comparable à celle que l'on reconnaît à Paul à l'égard des convertis de la gentilité, voilà bien une réelle différence, sinon de dignité, au moins d'importance, pour Pierre entre les « colonnes ».

Disons que Pierre est, de l'aveu même de Paul, une autorité exceptionnelle. Il est une autorité que, dans une Église comme celle de Corinthe, Paul invoque (I *Cor.* IX, 5; XV, 5). Il est connu à Corinthe, où cependant il n'a jamais paru, si bien que, la communauté en discorde se réclamant, qui de Paul, qui d'Apollos, qui du Christ, il se trouve des fidèles pour se réclamer de Céphas (I, 12)[1]. Ces faits ne sont pas négligeables à un historien qui cherche les indices d'une différence entre Pierre et les autres apôtres.

On nous dira : Des fidèles se rencontraient, à Corinthe même, qui se réclamaient de Céphas, soit; mais Paul avait conscience que son apostolat, qui faisait de lui l'apôtre de Jésus Christ encore que « le plus petit de tous les saints » (*Eph.* III, 8), ne l'assujettissait pas à Céphas. Paul se donne aux Églises par lui fondées comme la seule autorité qu'elles doivent recevoir : il entend que ces Églises relèvent de lui directement, cons-

1. W. Bousset, sur I *Cor.* I, 12 dans le *N. T.* de J. Weiss, t. II (1908), p. 76 : « Schwerer ist es zu erklaeren, wie in Korinth eine Kephas (Petrus) Partei zustande gekommen ». Il propose de dire que Pierre est venu à Corinthe, mais cette hypothèse est à écarter. C. Weizsaecker, *Apostol. Zeitalter* (1902), p. 275.

tamment, si bien que sur lui pèse vraiment « la sollicitude de toutes les Églises » (II *Cor.* XI, 28), de toutes les Églises nées de son apostolat. Je réponds : Ce régime où l'apôtre est l'autorité souveraine ne peut représenter qu'une économie provisoire.

Dans l'épître aux Éphésiens (II, 20), Paul élargit ses vues, il écrit à ses convertis d'Asie : « Vous avez été bâtis sur le fondement des apôtres et des prophètes, la pierre angulaire étant Jésus Christ lui-même ». Pour ces convertis d'Asie, qui sont des chrétiens venus de la gentilité (II, 11), il y a une autre autorité que celle de Paul : il y a les apôtres. Davantage : il y a les prophètes que l'Esprit suscite dans les communautés chrétiennes. Davantage : il y a les évangélistes, les pasteurs, les didascales (IV, 11). Tous travaillent à « l'édification du corps du Christ » qui est l'Église. Dans l'unité de ce corps, le Christ, « qui est notre paix, des deux peuples n'en a fait qu'un » (II, 14). Les chrétiens incirconcis ne sont plus des étrangers, ils sont « concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu » (II, 19). L'Église, corps mystique du Christ et société des saints, a son unité dans le Christ : elle a été propagée dans le monde par la parole des apôtres et des prophètes, et déjà apôtres et prophètes sont au terme de leur œuvre, Paul est prisonnier à Rome, l'édification du corps du Christ passe aux évangélistes, aux pasteurs,

aux didascales. Ici encore la description de l'Église, pour autant que l'Église n'est pas seulement le corps mystique du Christ, décrit une économie provisoire [1].

Car le jour est proche où les prophètes seront « évacués », et parmi les évangélistes, pasteurs, didascales, mentionnés par l'épître aux Éphésiens, se forme un ministère dans lequel toute autorité s'absorbera, celui des épiscopes, dont l'épître aux Éphésiens ne dit pas un mot. Bishop Gore nous assure que les épîtres de Paul constituent un formidable obstacle à l'interprétation papale du *Tu es Petrus* : on pourrait dire aussi bien qu'elles sont un formidable obstacle à l'authenticité paulinienne des épîtres pastorales et à l'institution de l'épiscopat monarchique [2].

L'âge apostolique est, aux yeux de l'historien, tout plein d'économies provisoires : il ne s'est

1. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II (1912), p. 429-430 : « Les chrétientés fondées par Paul restaient toujours sous sa tutelle. Aucune n'eut de son vivant une organisation autonome... On peut se demander si cette centralisation excessive ne retarda pas l'organisation monarchique dans les fondations pauliniennes, et si ces dernières jouèrent le rôle que semblaient leur assigner leur importance locale et leur origine apostolique... En étudiant l'évolution de la hiérarchie dans les Églises fondées par saint Paul, on doit s'attendre à rencontrer un système moins uniforme et une période de tâtonnements plus longue. Ce n'est pas à dire que ces Églises fussent privées de tout gouvernement propre ».

2. Dom CHAPMAN, *Bishop Gore and the catholic claims*, p. 54 : « Obviously the government of the Church by monarchical bishops cannot be directly proved from Holy Scripture; it rests upon tradition ». Bishop Henson en prend prétexte pour argumenter contre le droit divin de l'épiscopat historique, comme fait Bishop Gore contre le droit divin de la papauté ! Voyez H. HENSON, *Cross-Bench views of current Church questions* (1902), p. 354.

établi que par des préparations successives dans les institutions qui réalisaient le catholicisme et qui ont ensuite traversé les siècles, l'épiscopat par exemple : des régimes transitoires, éphémères, seront résorbés, par exemple celui des ministères charismatiques ou itinérants. Le partage de l'apostolat, entre l'apostolat de la gentilité et celui des circoncis, n'a eu qu'un temps : la première épître de saint Pierre est adressée à des chrétiens qui sont des convertis de la gentilité[1]. Si, un temps, Pierre a pu être considéré comme l'apôtre de la circoncision et Paul comme l'apôtre de la gentilité, à l'heure où s'écrit la *Prima Petri* ce partage de l'apostolat est dépassé : Pierre, « apôtre de Jésus Christ », s'adresse aux chrétiens dispersés dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie. Il ne se donne certes pas l'apparence d'une autorité unique et souveraine : mais Bishop Gore ne fera pas, j'espère, à l'apôtre un grief de sa modestie, de sa volonté d'être un serviteur des serviteurs de Dieu, de ne pas se poser en dominateur des Églises. Et quand la *Prima Petri* ne serait pas authentique, quitte a être cependant antérieure à la *Prima Clementis* (l'hypothèse est de M. Harnack), nous tiendrions avec elle un indice de l'autorité attribuée à Pierre, et s'exerçant de Rome, où il est supposé séjourner, sur

1. A. Juelicher, *Einleitung* (1906), p. 177.

les lointaines chrétientés d'Asie, de Galatie, de Cappadoce, où s'était exercé naguère l'apostolat de Paul.

II

Les théologiens catholiques, depuis le concile du Vatican qui a consacré le mot de développement et en a revêtu le principe de la formule de Vincent de Lérins, ont étudié à maintes reprises la notion du développement des dogmes, ils ont même poussé la théorie sensiblement au delà de la formule élémentaire du *Commonitorium*. Bishop Gore me demande d'exposer ma pensée sur le développement : je n'en ai pas d'autre que les *probati auctores* de mon Église, auxquels il me suffit de le renvoyer [1]. Historien, je me tiens modestement aux faits, à l'observation des faits, à la vérification des faits, et je m'attache ici au fait de la papauté antique.

Bishop Gore, qui a mis tant de science et de persévérance à défendre le fait de l'épiscopat primitif, dans son livre magistral *The church and the ministry*, ne m'en voudra pas de m'attrister qu'il n'ait pas appliqué les mêmes qualités à examiner le fait de la papauté primitive. Il se

1. Voyez A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie* (1910), p. 151-186. On devra voir aussi F. Marin-Sola, *Évolution homogène du dogme catholique* (1924).

borne à renvoyer avec « consolation » ses lecteurs à ce *Papalism* de Denny que M. Foakes Jackson, dans son *Introduction to the history of Christianity* (1921), juge en deux mots : « *Very hostile* ». L'attitude de Bishop Gore est, elle aussi, celle de l'hostilité.

« Il est clair comme le jour, écrit-il, que l'Orient n'a pas l'idée d'une autorité centrale divinement instituée ». Aux yeux de M. Gore, la papauté est une institution fondée sur une doctrine qui s'est pleinement épanouie à Rome, au v^e^ siècle, et qui n'a pas été dès lors contestée en Occident. Mais cette doctrine ne fait point partie de la *tradition apostolique* dont Origène détaille les éléments, et dont se sont réclamés, soit les pères grecs en Orient, soit Irénée ou Tertullien en Occident. Cette doctrine est inconciliable avec la théorie et la pratique de Cyprien.

Voilà la thèse de Bishop Gore, très nette, très radicale, et qui est la thèse même de Döllinger.

Que la doctrine de la primauté ait trouvé à Rome sa pleine expression sous la plume du pape Innocent ou du pape Léon, je le veux bien ; qu'elle n'ait pas trouvé auparavant son expression sous la plume de papes comme Damase ou Sirice, je le conteste. Mais bien avant d'être une doctrine épanouie, la primauté était un fait, qui se manifestait : 1° dans la sollicitude que l'Église romaine avait pour toutes les Églises ; 2° dans

l'autorité que lui donnait le dépôt de la foi apostolique que l'on était sûr de trouver chez elle; 3° dans le pouvoir qu'on lui reconnaissait de corriger à l'occasion les autres Églises [1]. Cette triple prérogative eût été une prétention insupportable, si elle n'avait pas été justifiée par une économie que l'on tenait pour apostolique et divine.

Cette doctrine, insiste Bishop Gore, ne fait point partie de la *tradition apostolique* telle que l'expose Origène. Soit, mais il ne faut pas oublier que cette *tradition apostolique* n'a pas trait aux institutions. Irénée, qui a écrit une *Démonstration de la prédication apostolique*, n'y fait aucune place aux institutions. Le symbole baptismal de Rome mentionne l'Église, la sainte Église, mais il n'estime pas nécessaire de mentionner l'épiscopat qui est pourtant apostolique d'institution et sans lequel l'Église ne sub-

1. H. M. Gwatkin, *Early church History* (1909), t. I, p. 213-214, a une belle page que je veux citer « (The church of Rome) was the centre of christendom as a whole. Its central direction was fully recognized by Irenaeus, and became more and more definite as time went on till the rise of Constantinople... Rome was the natural link of East and West. As a Greek colony in the Latin capital, it was the representative of Western Christianity to the Easterns, and the interpreter of Eastern thought tho the Latin West. For all these reasons Rome was the natural centre of discussion. Her orthodoxy was unstained. Whatever heresies might flow like Syrian Orontes to the great city, no heresy ever issued thence. The strangers of every land who found their way to Rome and the tombs of the great apostles were welcomed from St. Peter's throne with the majestic blessing of a universal father. *The church of God which sojourneth in Rome* was the immemorial counsellor of all the churches; and the voice of counsel slowly passed into that of command ».

sisterait pas. Origène, par ailleurs, n'ignorait pas l'Église romaine, cette Église qu'il appelait « la très vieille Église des Romains », et qu'il tint à visiter. Pourquoi ce grec tenait-il à visiter « la très vieille Église des Romains » ?

Parce que, répondrons-nous, l'Eglise romaine était contemplée en Orient comme « le domicile des apôtres », et comme « ayant été depuis l'origine la métropole de la religion », ainsi que le dira le concile d'Antioche de 340. Elle était, au IIIe siècle, en dépit même des résistances qu'on lui opposait parfois, l'Église sur laquelle on finissait toujours par se régler. C'est Rome qui a voulu la conformité sur la date de Pâques au temps du pape Victor : des résistances se sont produites très vives en Asie où l'on était quarto-décimant : Rome, par charité, n'a pas rompu avec les réfractaires, mais la conformité s'est établie sans qu'on sache quand, paisiblement, silencieusement, et le concile de Nicée a trouvé la question de la Paque résolue, loin qu'il ait eu à la résoudre[1]. C'est Rome qui a fait valoir la validité du baptême des hérétiques : ici encore des résistances se sont produites en Afrique, en Orient, et l'on connaît les éclats de Cyprien et de Firmilien : Rome encore n'a pas usé de rigueur, mais la conformité s'est faite ensuite, si bien que saint Augustin n'imaginera

1. Duchesne, *La question de la Paque au concile de Nicée* (1880).

pas qu'elle ait pu être procurée autrement que par un concile universel. Rome y avait suffi par son influence, et l'Afrique même avait en fin de compte donné tort à Cyprien[1].

Je sais bien que des critiques comme M. Harnack ne voient dans cette influence universelle de l'Église romaine, encore vers 250, qu'une primauté de services rendus : « Un fondement dogmatique ou historique, clairement connu, manquait encore, écrit-il; du moins selon toute vraisemblance il était encore à Rome vacillant, incertain ». M. Harnack écrivait cela en 1892[2] : depuis lors, dans le mémoire qu'il a donné en 1918 sur le *Tu es Petrus* et où il a voulu montrer que le *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam* était une interpolation tendancieuse, il a émis l'hypothèse que ce faux avait dû être commis au bénéfice de l'Église romaine et à Rome même à l'époque d'Hadrien[3]. Le fondement de droit divin de la primauté avait donc été posé à Rome dès les premiers *decennia* du second siècle !

Laissons-là ces conjectures, et tenons-nous au texte d'Irénée sur la *potior principalitas* de l'Église romaine. Irénée veut que toutes les Églises se rallient à l'Église de Rome comme au plus sûr dépôt de la foi apostolique et parce qu'elle

1. Voyez mon *Catholicisme de saint Augustin* (1920), p. 163.
2. Cité par H. Koch, *Cyprian und der römische Primat* (1910), p. 148.
3. Voyez mon *Église naissante* (éd. de 1922), p. 113.

est l'Église *principalis*, c'est-à-dire l'Église aînée, l'Église établie en la personne de Pierre le jour où le Christ prononce le *Tu es Petrus*, l'Église dont toutes les autres ne sont que les puînées[1]. La justification de l'autorité centrale reconnue à l'Église romaine est dans le dépôt de la foi qu'elle conserve et dans la *principalitas* qu'elle tient de Pierre. C'est Irénée qui dit cela, et Irénée est un grec.

Victor, qui est évêque de Rome, contemporain et ami d'Irénée, est pénétré de la sollicitude de toutes les Églises, son action dans la controverse pascale l'atteste assez, car son action s'étend à toutes les Églises d'Orient, de l'Egypte à l'Asie, qu'il entend rallier à la même date pascale, et son action est énergique assez pour que Renan ait pu en dire : « La papauté était déjà née, et bien née[2] ».

Ces faits, qui se relient les uns aux autres (nous pourrions en aligner d'autres encore)[3], infirment donc la thèse de Bishop Gore, et ils soutiennent seuls une histoire des origines du catholicisme. Les évêques n'auraient eu à rendre compte qu'à Dieu chacun de leur administration, comme le prétendait si indûment saint Cyprien, l'isolement des Églises aurait été la loi de l'Église : on aurait eu un *numerus episcoporum*,

1. Voyez mon article « Petrus initium episcopatus », dans la *Revue des sciences religieuses*, 1924, p. 440-457.
2. RENAN, *Marc Aurèle*, p. 201.
3. M. d'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, t. II (1921), p. 152-172.

on n'aurait pas eu un *corpus totius Ecclesiae* [1]. L'unité visible de l'Église a été faite par une unité constituée, qui avait pour elle une autorité que les Églises dispersées ne récusaient pas, à laquelle elles recouraient plutôt : cette unité était l'Église romaine. Les historiens comme M. Harnack, qui se sont appliqués à résoudre le problème des origines du catholicisme, ont le mérite d'avoir montré que qui dit catholique dit romain. M. Kattenbusch a fait valoir que la règle de foi, en laquelle toute la catholicité s'est unie, est issue de Rome et adéquate au symbole baptismal romain [2]. M. Sohm a pensé établir que l'épiscopat monarchique a été emprunté à Rome par le reste de la catholicité, et avec l'épiscopat monarchique le germe de tout le *Kirchenrecht*. Le même Sohm n'a pas craint d'écrire que les grandes questions ecclésiastiques qui se sont posées au IIe et au IIIe siècle « ont trouvé leur solution pour l'Église à Rome » ; que Rome tient une place unique, qui n'est échue à aucune autre communauté ; que « Rome est la tête de l'Église et que sans elle l'Église n'est plus l'Église » ; que « c'est seulement par leur union

1. Gwatkin, *op cit.* p. 308 : « True, Cyprian's whole theory of the Church implied the equality of bishops, and he utterly disavows, for himself as others any *tyrannical* claim to authority by one bishop over another. But even Cyprian could not stay the drift of the time ». Encore n'est-il que juste de signaler la contradiction intime de la doctrine de Cyprien. Voyez Dom Chapman, « Professor Hugo Koch on S. Cyprian », *Revue bénédictine*, 1910, p. 462.

2. Voyez Harnack, *Theologische Litteraturzeitung*, 1894, p. 582.

avec Rome que les communautés particulières appartiennent à l'Église » ; que « ces persuasions de l'ancienne Église catholique du IIe et du IIIe siècle rendent seules compte de la prodigieuse puissance de la communauté romaine en face de toutes les autres communautés [1] ». Je ne puis que regretter que l'historicisme de Bishop Gore ait été jusqu'ici imperméable à ces vues classiques aujourd'hui chez les historiens.

III

On inférera de l'exposé qui précède que, dès le IIe et le IIIe siècle, la « papauté » était dans les faits, qu'elle était dans la conscience de l'Église romaine, qu'elle était acceptée non moins consciemment par un saint Irénée : nous avons essayé de fixer les traits auxquels se reconnaît cette « papauté » primitive, et nous avons pressenti la part qui fut la sienne dans la formation du catholicisme. Il nous reste à examiner quelques preuves que Bishop Gore croit devoir appeler à son aide pour établir que « la suprématie du pape *iure divino,* et (finalement) son infaillibilité, est un développement occidental, et qu'en le rejetant les orientaux n'ont rien rejeté qu'ils eussent cru antérieurement ».

A cette assertion nous opposons, et c'est une

1. R. Sohm, *Kirchenrecht,* t. I (1892), p. 382-383.

réponse classique[1], que le concile de Chalcédoine a accepté cette suprématie du pape *iure divino*. A Chalcédoine, en effet, dès l'ouverture du concile, les pères ont accepté que les légats de saint Léon qualifiassent l'évêque de Rome de « *caput omnium Ecclesiarum* ». Le concile fini, ils ont écrit à saint Léon, le remerciant d'avoir été pour tous « l'interprète de la voix du bienheureux Pierre », et d'avoir à tous « procuré la bénédiction de sa foi ». Ils insistent : Nous étions là environ cinq cent vingt évêques « que tu conduisais comme la tête conduit les membres ». Le malheureux Dioscore « avait visé dans sa folie celui à qui le Sauveur a confié la garde de sa vigne, nous voulons dire ta sainteté, et il avait voulu excommunier celui qui a pour mission d'unir le corps de l'Église[2] ». La pensée des pères de Chalcédoine ne contredit pas la doctrine de saint Léon sur sa propre suprématie de droit divin, elle la confirme.

Mais il y a le 28e canon de Chalcédoine!

Ce canon est l'œuvre du quatrième concile œcuménique, à la suite du second concile œcuménique, énonce Bishop Gore. Le qualificatif d'œcuménique ne doit pas nous en imposer ici : les

1. Les *Échos d'Orient*, 1924, p. 246, m'apprennent que cet argument a été présenté déjà dans un livre de J. L. Lucchesini, *Sacra monarchia S. Leonis... fulgens in polemica historia Concilii Chalcedonensis* (Rome, 1693), dédié à Innocent XII. L'argument est repris par M. d'Herbigny, *op. cit.* p. 119-152.

2. *Le Siège apostolique*, p. 538, 562.

canons ne sont jamais œcuméniques au sens où les définitions de foi le sont [1]. Les canons de 381 et de 451 sont œcuméniques en tant qu'ils sont l'œuvre des évêques orientaux en concile : ils sont une expression du droit oriental. Cela est si vrai, que le pape saint Léon peut déclarer[2] qu'il n'a jamais eu connaissance du 3e canon de 381.

Le 28e canon de Chalcédoine a été voté dans une session à laquelle les légats n'assistaient point. Mais les légats se sont immédiatement inquiétés de ce canon, dans lequel ils ont vu un attentat aux « règles canoniques » et une « humiliation du Siège apostolique » : ils ont déclaré en référer à « l'évêque apostolique qui est le premier de toute l'Église, pour qu'il puisse juger de l'injure faite à son siège et de la violation faite des canons[3] ». Si les pères du concile avaient été dans les sentiments que leur prête Bishop Gore, ils auraient dû maintenir leur canon, comme ils semblent en avoir eu un moment l'intention, et donc passer outre aux sommations des légats ! Ils ne l'ont pas fait. Ils ont, au contraire, écrit au pape saint Léon, le priant de confirmer

1. Duchesne, *Hist. anc.* t. I, p. 152, parlant des canons de Nicée, y voit une « législation sans caractère synthétique, toute de circonstance, comme fut toujours la législation des conciles, représentant non point la réglementation générale des rapports ecclésiastiques, mais simplement la solution d'un certain nombre de cas sur lesquels l'attention des membres de l'assemblée se trouvait avoir été appelée ».

2. *Le Siège apostolique*, p. 559-560, 572.

3. *Ibid.* p. 561-562.

leur canon, déclarant qu'ils attendent de lui que, de même qu'ils se sont sur la foi accordés avec lui qui est la tête, il consentira aux enfants ce qui convient, lui qui est κορυφή, le sommet de l'Église[1].

Ce ne sont là que des mots, assure Bishop Gore, et pure affaire de cérémonie! Car, poursuit-il, « le langage dans lequel la préséance de Rome est reconnue (par le 28e canon) est tout à fait incompatible avec la conception d'un *ius divinum* inhérent au siège ».

En effet, le 28e canon énonce que « les pères ont à bon droit reconnu la primauté (τὰ πρεσβεῖα) au trône de la vieille Rome, parce que cette ville est souveraine » (διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην)[2]. Le canon ne dit pas quels sont ces pères. Il ajoute : « Mus par la même considération, les cent cinquante théophiles évêques (du concile de 381) ont attribué[3] la même primauté (τὰ ἴσα πρεσβεῖα) au très saint trône de la nouvelle Rome, estimant avec raison que la ville qui est honorée (de la présence) du basileus et du sénat et qui a les mêmes privilèges (πρεσβεῖα) que la vieille Rome royale, est grande aussi comme elle dans les choses ecclésiastiques, étant la seconde après elle ». Ainsi deux Romes,

1. *Ibid.* p. 563-564.

2. Les pères ont reconnu, ἀποδέδωκασι. Dom Chapman note : « Ἀποδίδωμι does not mean *I give a present*, but *I return a loan* or *I render a due* ». *Bishop G. and the catholic claims* (1905), p. 86.

3. Ici ἀπένειμαν.

toutes deux possédant les mêmes privilèges civils, toutes deux allant de pair commme les deux empereurs, à cela près qu'il y a une vieille Rome et une nouvelle Rome, et que des deux sièges, celui de Rome est le premier et celui de Constantinople le second. Pas un mot du privilège apostolique du siège de Rome.

Donc, conclut Bishop Gore, le 28e canon, de Chalcédoine nie le privilège apostolique du siège de Rome. Cette conclusion n'est pas nouvelle, et je ne dis pas qu'elle ne soit pas logique, mais je conteste qu'elle soit dans la perspective des rédacteurs du dit canon. J'ai deux raisons à faire valoir à l'appui.

1° Nous avons dans la lettre CVII de saint Léon la preuve que l'homme de sa confiance à Constantinople, Julien, évêque de Kos, lui a écrit pour recommander la requête d'Anatolios en faveur du 28e canon. Supposons que la requête d'Anatolios soit un prodige de duplicité et qu'elle aille à faire approuver par le pape la négation sournoise du privilège apostolique du siège de Rome, et cette supposition est une énormité ; à qui fera-t-on croire que Julien de Kos n'ait pas soupçonné la négation ainsi impliquée dans le 28e canon ? Le pape répond à Julien de Kos (22 mai 452), que ni ses raisons, ni ses supplications, ne l'induiront à approuver le 28e canon : « *Nullo modo poteris obtinere ut me in excidium ecclesiastici status vel suadendo*

impellas vel supplicando traducas ». Qu'Anatolios donc n'espère pas, ajoute le pape, que j'accorderai ce qu'il demande, au mépris des canons des pères (de Nicée), quelles que soient les intercessions qui l'appuieront auprès de moi : « *Nullis apud me patrociniis ita poterit adiuvari, ut his quae postulat calcata patrum constitutione consentiam*[1] ».

2° Julien de Kos n'a donc pas soupçonné la négation dénoncée par Bishop Gore dans le 28e canon; mais voici qui est plus péremptoire, le pape saint Léon ne l'a ni dénoncée, ni soupçonnée. Il dit à Julien de Kos, dans la lettre CVII : « Ta dilection a pu voir à maintes reprises avec quelle constance, avec quelle décision j'entends maintenir les statuts des saints canons de Nicée, parce que j'estime que toutes les règles ecclésiastiques sont compromises, si en quelque chose est violée cette sacro-sainte constitution des pères ». Dans le 28e canon, saint Léon voit l'ambition de l'évêque de Constantinople, qui cherche à s'attribuer des pouvoirs indus aux dépens de l' « *universalis Ecclesiae status saluberrima olim et vera ordinatione munitus* ». Le pape Léon n'a pas un mot qui donne à penser que le privilège apostolique de Rome soit menacé[2]. —

1. Sans doute les légats du pape à Chalcédoine ont tout de suite vu dans le 28e canon une injure faite au Siège apostolique. Mais ils se sont trop échauffés apparemment, puisque Julien de Kos ne partage pas leur sentiment.

2. CHAPMAN, *op. cit.* p. 87 : « It is certain that. St Leo saw in

La lettre CVII à Julien de Kos n'est pas la seule que le pape écrive sur cette affaire. Il y a la lettre CIV à l'empereur Marcien, la lettre CV à l'impératrice Pulchérie, la lettre CVI à l'évêque de Constantinople Anatolios, toute les trois du même jour que la lettre CVII. Dans ces lettres, le pape s'élève contre l'ambition d'Anatolios et contre le 28e canon qu'il repousse absolument. Il reproche à ce 28e canon de renverser l'ordre établi par les pères de Nicée : ici encore pas un mot qui suggère que le pape ait à défendre son privilège apostolique. Le pape défend les « *statuta paternorum canonum quae ante longissimae aetatis annos in urbe Nicaena spiritalibus sunt fundata decretis* » (*Epist.* CV, 2), les « *sacratissimas Nicaenorum canonum constitutiones* », qui assurent au siège d'Alexandrie le « *secundi honoris privilegium* » et au siège d'Antioche la « *proprietatem tertiae dignitatis* » (*Epist.* CVI, 2). Il ne parle pas du premier rang reconnu au siège de Rome, ce premier rang n'étant pas contesté à Constantinople. — La lettre CXIV (21 mars 453) est la lettre par

the canon nothing in any way reflecting upon the unique dignity that he himself claimed with so much assurance... He does not see anything in the canon inconsistent with the respect due to Rome. » B. J. Kidd, *A History of the Church to A. D.* 461, t. III (1922), p. 337-338 : « Leo does not, it will be observed, appeal to the principles of papalism in order to get the canon cancelled... He only appeals to Eastern veneration for the council of Nicaea ». On pourrait supposer une feinte chez saint Léon, si Julien de Kos n'avait pas estimé de son côté le canon parfaitement conciliable avec les principes du « papalism ».

laquelle le pape saint Léon écrit aux évêques qui ont tenu le concile de Chalcédoine; il approuve ce qu'ils ont décidé sur la foi; mais il regrette ce qu'ils ont proposé, dans leur 28e canon et qui va « contre les inviolables décrets du concile de Nicée » : « *Iura Ecclesiarum sicut ab illis CCCXVIII patribus divinitus inspiratis sunt ordinata permaneant* » (*Epist.* CXIV, 2). Il écrit le même jour à Marcien : « *Privilegia Ecclesiarum illibata permaneant* » (*Epist.* CXV, 1).

Ainsi le pape saint Léon n'a pas relevé dans le 28e canon, et pas davantage Julien de Kos, ce que Bishop Gore y voit. Le pape n'a pas repoussé la formule : « Les pères ont à bon droit reconnu la primauté au trône de la vieille Rome, parce que cette ville est souveraine[1] ». La raison en est, peut-on croire, que cette primauté (τὰ πρεσβεῖα) ne visait pas le privilège apostolique : cette primauté répondait à la conception que l'on se faisait dans le monde romain de l'*ordo urbium*, et à l'importance qu'on y attachait. « Nous devons, écrit Galla Placidia à Pulchérie au lendemain du brigandage d'Éphèse, attribuer le *primatus* en tout à la ville éternelle, qui a rempli le monde entier de la domination de sa *virtus*, et a donné

1. Cette formule sera relevée, au contraire, dans le *Nomocanon* de saint Méthode, où on lit : « Il n'est pas vrai, comme l'affirme ce canon, que les saints pères ont accordé la primauté à l'ancienne Rome, parce qu'elle était la capitale de l'empire, mais c'est d'en haut, c'est de la grâce divine que cette primauté a tiré son origine... » Tout le texte, traduit du slavon, dans B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance* (1924), p. 38-39.

à notre empire l'univers à gouverner et à conserver ». Voilà bien le langage du temps. Mais Galla Placidia n'ignore pas pour autant le privilège « *apostolicae sedis in qua primus apostolorum beatus Petrus, qui etiam claves regnorum caelestium suscipiens sacerdotii principatum tenuit*[1] ». Le 28e canon de Chalcédoine n'a pensé qu'à l'*ordo urbium* : le pape saint Léon n'a pas vu dans ce que ce canon disait du *primatus* de la vieille Rome une négation du *principatus* du Siège apostolique[2]. Nous ne saurions être sur ce point plus chatouilleux que le pape.

Saint Léon défend contre l'évêque de Constantinople l'*universalis Ecclesiae status* qu'il croit trouver dans le 6e canon de Nicée, et qui, réservant au siège de Rome le premier rang, attribue le second à Alexandrie, le troisième à Antioche. Anatolios réclame pour le siège de Constantinople la parité avec le siège de Rome, mais la parité en second : c'est là une prétention qui doit remonter au temps de Théodose. La doctrine que lui oppose saint Léon est plus nouvelle[3], et nous ne ferons pas difficulté de reconnaître qu'elle est une interprétation arbitraire

1. *Inter* S. Leo. *Epistul.* LVII.

2. Dom Chapman, *op. cit.* p. 87 : « (The fathers of Chalcedon) had no idea that their doctrine of the coincidence of ecclesiastical with secular jurisdiction could be in any way contrary to the prerogatives of Rome as the apostolic see. »

3. Elle apparaît pour la première fois sous la plume du pape Boniface, en 422. *Le siège apostolique*, p. 256-260.

du 6e canon de Nicée, lequel n'a pas pensé à fixer ou à reconnaître un *ordo urbium*. L'empereur Justinien, dans sa *Novelle* CXXXI, confirmera la prétention du siège de Constantinople, et Rome un jour l'acceptera sans hésitation[1]. Saint Léon aurait pu l'accepter tout de suite sans plus d'hésitation qu'Eugène IV : en confirmant le 28e canon de Chalcédoine, il aurait certes encouragé l'ambition de l'évêque de Constantinople, et c'était un grave danger, mais il n'aurait rien sacrifié du privilège apostolique du siège de Rome.

*
* *

Il me reste à répondre brièvement à trois arguments subsidiaires de Bishop Gore.

J'ai fait état des appels adressés par des évêques orientaux à Rome, et je suis heureux de constater que Bishop Gore ne conteste pas le fait. Il observe seulement que ces appels n'impliquent pas nécessairement la reconnaissance d'une autorité de droit divin dans l'Église romaine. C'est entendu. Je remarque cependant que le concile de Sardique[2], qui le premier s'est

1. *Le Siège apostolique*, p. 577. KIDD, t, III, p. 336. Voyez une note excellente du regretté A. Fortescue, dans J. MASPERO, *Hist. des patriarches d'Alexandrie* (1923), p. 270-271.

2. Le concile de Rome de 485 écrira que les Pères de Nicée (Nicée = Sardique) « confirmationem rerum atque auctoritatem sanctae romanae Ecclesiae detulerunt, quae utraque usque ad aetatem nostram successiones omnes Christi gratia praestante custodiunt ». *Collect. Avellan.* 70 (éd. GUENTHER, p. 159). Je compte

prononcé sur les appels, déclare vouloir « honorer la mémoire du bienheureux apôtre Pierre ». Je remarque encore que le siège de Rome est le seul auquel on ait persévéramment fait appel, comme si les autres sièges, si glorieux fussent-ils, n'eussent rien qui attirât les appelants ou qui leur assurât une sentence définitive.

J'ai fait état de l'acceptation par l'épiscopat oriental de la formule du pape Hormisdas, de 515. La formule, en effet, est reproduite textuellement dans la lettre *Redditis mihi* (28 mars 519) de l'évêque de Constantinople Jean annonçant au pape Hormisdas sa soumission[1]. Bishop Gore accuse Jean d'être un pauvre homme, « *a poor weak man* », qui a accepté toutes les conditions imposées par le pape Hormisdas et par l'empereur Justin : ceci rend déjà invraisemblable qu'il ait par son préambule vidé la formule de la signification que Rome lui donnait. Mais, en fait, cette préface n'affecte pas la formule et affirme l'union que Jean déclare vouloir entre son siège et celui de Rome[2]. Jean se soumet

publier dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1925, de Louvain un mémoire sur les recours d'Orient à Rome antérieurs au concile de Chalcédoine.

1. *Collect. Avellan.* 159 (p. 607).

2. « Ecclesias, id est superioris vestrae et novellae istius Romae, unam esse accipio : illam sedem apostoli Petri et istius augustae civitatis unam esse definio. » Cela veut dire que l'évêque de Rome et l'évêque de Constantinople sont d'accord, et non pas qu'il « identified his own see with the roman see », ce qui n'a pas de sens! Rapprocher la lettre *Quando Deus* du même Jean au même Hormisdas, qui reprend les mêmes termes. Et la réponse d'Hormisdas à Jean, *Consideranti mihi. Coll. Avellan.* 161 et 169 (p. 612 et 624).

et signe sans en rien retrancher la déclaration exigée par le pape. Il affirme que la parole du Christ à Pierre, *Tu es Petrus* et le reste, se vérifie dans ses effets, parce que « *in sede apostolica inviolabilis semper catholica custoditur religio* ». Il anathématise donc Nestorius, Eutychès, Dioscore, Timothée Aelure, Pierre d'Alexandrie, Acace, Pierre d'Antioche. Il reçoit toutes les lettres de saint Léon sur la foi. Il veut suivre Rome en tout : « *Sequentes in omnibus sedem apostolicam, et praedicamus omnia quae ab ipsa decreta sunt, et propterea spero in una communione vobiscum quam apostolica sedes praedicat me futurum, in qua est integra christianae religionis et perfecta soliditas* ». Il s'engage à ne pas recevoir dans les diptyques à l'avenir « *sequestratos a communione Ecclesiae catholicae, id est in omnibus non consentientes sedi apostolicae*[1] ». Le pape ne demande pas d'autre déclaration.

La signature obtenue de l'évêque de Constantinople (mars 519), l'empereur Justin donne des ordres (avril 519) pour que les évêques signent dans toutes les provinces[2]. Dès juin 519, on voit que les *libelli* signés par les évêques arrivent

1. *Collect. Avellan.* 159 (p. 608-609). *Ibid.* append. IV (p. 800-801).
2. *Collect. Avellan.* 167 (p. 621). C'est le rapport des légats au pape : « Noveris sacra... per universas provincias quantocius destinari ». Les légats notent que le peuple a acclamé l'union : « Qualia gaudia facta sint unitatis,... quae laudes quoque beato Petro apostolo et vobis relatae sint... perspicitis ».

à Constantinople[1]. On apprend plus tard que certains évêques répugnent à supprimer dans les diptyques des noms qui sont chers à leurs ouailles[2]. Ces évêques appartiennent au diocèse d'Orient, « *pars orientalium*[3] ». Une lettre subséquente de l'empereur Justin précise qu'il s'agit de « *nonnullae urbes et ecclesiae tam Ponticae quam Asianae ac praecipue orientales* », y compris Jérusalem[4]. Ces Églises ne refusent pas d'effacer des diptyques les noms d'Acace, de Dioscore, des deux Pierre et de Timothée, qui sont portés dans le formulaire romain, mais elles refusent d'effacer les noms des évêques qui en chaque Église participèrent au schisme d'Acace (ce qui était plutôt insinué que réclamé par le formulaire). L'empereur estime que le consentement du pape Hormisdas est nécessaire, il lui demande d'user d'indulgence, et encore ne lui demande-t-il cette indulgence que pour les Églises qui résistent sur ce point bien secondaire, et non pour les Églises qui ont déjà signé le formulaire, « *et hoc exceptis urbibus ubi vestrae beatitudinis libellus iam in plenum admissus est*[5] ». Le pape répond à

1. *Ibid.* 216 (p. 675-676) : « Laetamur cotidie diversorum episcoporum libellos nobis satisfactionis offerri... Post libellos quos dederunt. et dant episcopi et per ipsos satisfecerunt sedi apostolicae... »

2. *Ibid.* 192 (p. 650), lettre de l'empereur Justin au pape Hormisdas, 9 juillet 520.

3. C'est Justinien qui l'écrit au pape Hormisdas, *ibid.* 196 (p. 655), juillet 520.

4. *Ibid.* 233 (p. 701), 9 septembre 520.

5. *Ibid.* (p. 702).

l'empereur Justin qu'il entre dans ses vues et qu'il s'en remettra au jugement du nouvel évêque de Constantinople Épiphane : les évêques donc qu'Épiphane aura admis à sa communion, le pape les tiendra pour sortis du schisme, étant bien entendu qu'ils auront signé le formulaire, « *libelli tamen qui a nobis interpositus est tenore servato* [1] ».

On pourra conclure de là que Bishop Gore n'est pas autorisé à dire que nombre d'évêques orientaux furent admis à la communion de Rome sans signer rien d'autre qu'une confession de foi orthodoxe.

Le dernier argument de Bishop Gore est une vieille connaissance scolaire. Si, dit-il, l'infaillibilité de l'évêque de Rome en matière de foi avait été elle-même un article de foi en Orient, le pape Honorius n'aurait pas été condamné comme monothélite par le sixième et le septième concile œcuménique. On me permettra de m'en tenir au verdict de Dom Chapman : « Aucun concile n'a par ses actes et ses paroles plus pleinement reconnu l'autorité et l'infaillibilité de Rome que le sixième concilequi a condamné — et condamné à bon droit — le pape Honorius [2] ».

1. *Ibid.* 238 (p. 738). Lettre du 26 mars 521. L'Égypte seule se déroba à l'union. Quant à l'Illyricum oriental, il était plus romain que jamais : voyez *ibid.* 213-215 (p. 671-674).

2. Dom Chapman, *The first eight general councils and papal infallibility* (1906), p. 67.

*
* *

Serait-il possible de dégager de cet échange de vues quelques possibles points d'entente ?

1° Il ne peut être contesté que saint Pierre était le chef ou *leader* accepté des apôtres, et qu'il était accepté comme tel parce qu'il avait été traité comme tel par le Sauveur.

2° La papauté a pour anticipation ce *leadership* de saint Pierre. La papauté historique est prophétisée par le Christ dans le *Tu es Petrus*, étant bien évident que les événements de l'histoire ont projeté sur ce texte des clartés qui en rendent plus manifeste la signification réelle. La papauté est un fait providentiel jusque là qu'elle a été, non pas permise, mais voulue de Dieu.

3° La papauté des premiers âges s'avère dans la sollicitude que l'Église de Rome a de toutes les Églises, dans l'autorité que lui donne le dépôt de la foi qu'elle conserve plus sûrement qu'aucune autre Église, dans le pouvoir qu'on lui reconnaît de corriger à l'occasion les autres Églises : cette papauté-là est déjà en acte au temps de saint Irénée.

4° Cette papauté des premiers âges était bien plus grecque que latine, car Rome était alors bien plus grecque que latine.

5° A partir de Dioclétien, l'Orient s'établit à part de l'Occident, et le catholicisme occidental

a tendance à se serrer plus étroitement autour de Rome, tandis que le catholicisme oriental s'assujettit plutôt à la cour impériale comme à son centre d'attraction. La papauté n'est pas pour autant abolie en Orient, alors même que l'Orient s'organise en patriarcats et entend être *sui iuris :* la papauté a son rôle à Éphèse, à Chalcédoine, et il n'est pas de communion catholique sans elle. Cela l'Orient ne le conteste pas, à moins de se séparer de l'unité, comme a fait l'Égypte monophysite au scandale de tout l'Orient.

Voilà ce qu'un historien pourrait représenter à Bishop Gore, c'est à savoir ce que la papauté est dans l'histoire des cinq premiers siècles de l'Église. C'est une papauté qui ne se définit qu'avec le temps, comme aussi bien c'est avec le temps qu'elle s'organise juridiquement. Et assurément Chalcédoine n'est pas plus le terme du développement du dogme de la papauté que le terme de l'évolution du *Kirchenrecht*, mais à Chalcédoine la papauté appartient ensemble à l'Orient et à l'Occident, et c'est la grande leçon de l'histoire de ces premiers siècles.

TABLE

	Pages.
Avant-propos	5
Bishop Gore et nous	13
M. Kattenbusch sur le *Tu es Petrus*	53
Réponse à M. Puller	65
Réponse à M. Glubokovsky	73
Réponse à Bishop Gore	91

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — PARIS.

260
B17

Batiffol, Pierre
AUTHOR
Catholicisme, et Papaute
TITLE

MÊME LIBRAIRIE

Le Catholicisme, des Origines à saint Léon, par Mgr Pierre BATIFFOL. 5 vol. in-12 . . . . . **45** fr. »

ON VEND SÉPARÉMENT :

— **I. L'Église naissante et le Catholicisme.** *Dixième mille.* 1 vol. in-12 . . . . . **10** fr. »

— **II. La Paix constantinienne et le Catholicisme.** *Troisième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10** fr. »

— **III. Le Catholicisme de saint Augustin.** *Troisième édition.* 2 vol. in-12. . . . . **14** fr. »

— **IV. Le Siège Apostolique** (359-451). *Deuxième édition.* 1 fort volume in-12 . . . . . **15** fr. »

Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne, par M. l'abbé J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. 3 vol. in-12 . . . . . **30** fr. »

Ouvrage couronné par l'Académie française.

ON VEND SÉPARÉMENT :

— **I. La théologie anténicéenne.** *Neuvième édition.* 1 vol. in-12 . . . . . **10** fr. »

— **II. De saint Athanase à saint Augustin** (318-430). *Septième édition.* 1 vol. in-12 . . . . . **10** fr. »

— **III. La fin de l'âge patristique** (430-800). *Cinquième édition.* 1 vol. in-12 . . . . . **10** fr. »

Le Dogme de la Rédemption. *Étude théologique*, par M. l'abbé J. RIVIÈRE, docteur en théologie, professeur à l'Université de Strasbourg. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. **7** fr. »

Ouvrages du R. P. LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS, CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

Évangile selon saint Marc, introduction, texte, traduction et commentaire. *Troisième édition.* 1 vol. in-8° raisin . . . . . **35** fr. »

— **Le même ouvrage, abrégé.** *Deuxième édition.* 1 volume in-12 . . . . . **4** fr. »

Évangile selon saint Luc, introduction, texte, traduction et commentaire. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin **50** fr. »

Évangile selon saint Matthieu, introduction, texte, traduction et commentaire. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin . . . . . **45** fr. »

Saint Paul, Épître aux Romains, introduction, texte, traduction et commentaire. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin . . . . . **25** fr. »

Saint Paul, Épître aux Galates, introduction, texte, traduction et commentaire. 1 vol. in-8° raisin . . . **15** fr. »

Mélanges d'histoire religieuse. 1 vol. in-12 . . **5** fr. »

Saint Justin, philosophe, martyr. *Deuxième édition.* 1 volume in-12. . . . . **4** fr. »

La Vie de Jésus d'après Renan. *Troisième édition.* 1 volume in-12 . . . . . **3** fr. **50**

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.